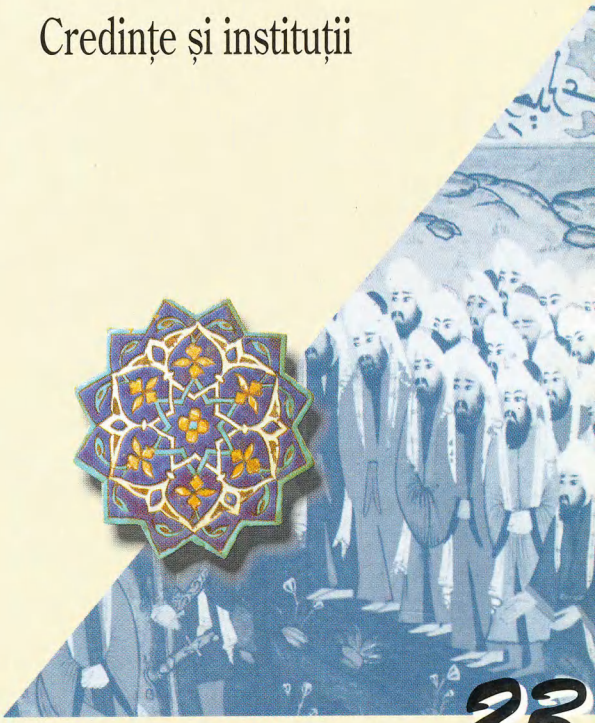
Henri LAMMENS

ISLAMUL

Credințe și instituții



23

GRUPUL EDITORIAL CORINT

Redactor:
Lia Decei

Coperta:
Walter Riess

Tehnoredactare computerizată:
Liubovi Grecea

Pe copertă: rozetă de faianţă din secolul al XV-lea;
în fundal, manuscris miniat de la sfârşitul
secolului al XVI-lea.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LAMMENS, HENRI
Islamul: credinţe şi instituţii / Henri Lammens;
trad.: Ioana Feodorov - Bucureşti: Corint, 2003
Bibliogr.
Index.
ISBN 973-653-567-3

I. Feodorov, Ioana (trad.)
94(=411.21)

Henri Lammens
L'ISLAM. CROYANCES ET INSTITUTIONS
© Éditions Dar el-Machreq SARL, Beyrouth, 1944

Toate drepturile asupra
acestei versiuni în limba română
sunt rezervate Editurii CORINT

ISBN: 973-653-567-3

HENRI LAMMENS

ISLAMUL

Credinţe şi instituţii

Traducere, prefaţă şi aparat critic:
Ioana Feodorov

GRUPUL EDITORIAL CORINT
Bucureşti, 2003

DE ACELAȘI AUTOR:

Notes de géographie syrienne, în *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth* (MFOB), 1906.

Études de géographie et d'ethnographie orientales, MFOB, 1907.

Études sur le règne du calife omayade Mo'awia Ier, MFOB, 1906-1908.

Le „Triumvirat" d'Abou Bakr, 'Omar et Abou 'Obaida, MFOB, 1909.

Le califat de Yazid Ier, MFOB, 1910-1913.

Fatima et les Filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sira, Istituto Pontificio Biblico, Roma, 1912.

Le berceau de l'Islam – L'Arabie Occidentale à la veille de l'Hégire, vol. I: *Le climat, les bédouins*, Istituti Biblici, Roma, 1914.

La Syrie. Précis historique, vol. I-II, Imprimerie catholique, Beirut, 1921.

La cité arabe de Taif à la veille de l'Hégire, MFOB, 1922.

La Mecque à la veille de l'Hégire, MFOB, 1922; 1923-1924.

Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale, MFOB, 1926.

L'avènement des Marwanides et le califat de Marwan Ier, MFOB, 1927.

L'Arabie Occidentale avant l'Hégire, Imprimerie catholique, Beirut, 1928.

Les Perses du Liban et l'origine des Métoualis, MFOB, 1929.

Études sur le siècle des Ommayades, Imprimerie catholique, Beirut, 1930.

PREFAȚĂ
LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Pe cât de cunoscută este opera părintelui iezuit Henri Lammens în lumea arabisticii occidentale, pe atât de necunoscută este, aparent, în România. Într-adevăr, dintre numeroasele sale lucrări, traduse în multe limbi, între care și araba, la noi nu a apărut până în prezent nici una. Ceea ce nu înseamnă, firește, că operele acestui erudit n-au fost citite și în România, în limba originală, de istorici, orientaliști sau oameni de cultură cu un orizont intelectual larg. Ni se pare util, prin urmare, să îl prezentăm publicului larg, tuturor celor interesați de civilizația islamică și mai ales studenților pe acest mare cărturar și arabist, inițiator al unei adevărate mișcări de cercetare critică a textelor și evenimentelor fundamentale ale islamului, plecând de la fundalul spiritual și istoric pe care și-a desfășurat el activitatea de cărturar.

„Compania lui Iisus" sau Ordinul iezuiților și-a trimis primii misionari în Orient la sfârșitul secolului al XVI-lea, dar s-a instalat temeinic aici abia în 1625, până în 1773, când ordinul a fost desființat de Sfântul Scaun. În anul 1831 și-a reluat activ misiunea de prozelitism catolic între melkiți, maroniți și nestorieni, urmându-și astfel opera de promovare a dialogului între culturi, confesiuni și religii. Așa s-a născut școala de arabistică de la Beirut, ai cărei reprezentanți de frunte, Henri Lammens, Jean-Baptiste Belot, Louis Cheikho, au lăsat posterității lucrări esențiale, care îmbină metodele critice cu o erudiție susținută de contactul permanent atât cu textele, cât și cu realitățile Orientului musulman.

Henri Lammens s-a născut la Gand, în Belgia, la 1 iulie 1862. La vârsta de 16 ani și-a exprimat dorința să plece în Orient ca misionar iezuit, fiind trimis să-și îndeplinească noviciatul în Siria și Liban. A ajuns în 1878 la Gazir, în Liban, începând de îndată să învețe araba. Și-a continuat studiile de teologie la Universitatea St. Joseph din Beirut, predând în același timp gramatică și științe umaniste la Colegiul iezuit. Hirotonit preot în 1893, a primit sarcina de a conduce revista Al-Bașir

(„Vestitorul"), înființată în 1870. A alcătuit în această perioadă câteva manuale de limbă arabă.

După un stagiu în Austria (1896), a fost îndrumat în mod definitiv către studiile de orientalistică. În 1897, când a fost primit ca monah în rândurile Ordinului, i s-a încredințat conducerea Colegiului iezuit din Beirut. A petrecut câțiva ani la Cairo (1908-1909 și 1915-1919) și a predat, în 1911-1914, cursuri de arabă și istoria Orientului la Institutul Biblic de la Roma. Cu excepția acestor perioade de absență, el și-a petrecut întreaga viață la Beirut, ca profesor la Universitatea St. Joseph, întemeiată de iezuiți în 1881.

După o grea suferință, care însă nu l-a împiedicat să-și continue activitatea, dictându-și rezultatele cercetărilor, părintele Lammens a murit la Beirut la 24 aprilie 1937, fiind înmormântat cu funeralii naționale, în prezența președintelui Republicii Libaneze, Émile Éddé.

Henri Lammens a fost un harnic colaborator al revistei Mélanges de l'Université Saint-Joseph, *încă din 1904, anul înființării ei. A colaborat, de asemenea, la* Enciclopedia islamului, *la periodicul Al-Mașriq („Orientul") din Beirut, la alte reviste precum* Recherches de science religieuse, Études, En terre d'Islam *etc. A publicat 185 articole și cărți în limba franceză și 127 în limba arabă.*

Cele mai cunoscute lucrări ale sale tratează istoria și civilizația islamică timpurie. Fatima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sira *(Roma, 1912) este considerată singura monografie serioasă despre fiica Profetului, scrisă într-o limbă europeană. Spiritul său critic, necruțător față de orice element îndoielnic din tradiția islamică, i-a atras aprecierile autorităților franceze ale vremii, astfel că generalul Henri Gouraud, înalt comisar al Siriei și Libanului între 1919 și 1923, i-a solicitat în 1920, ca fin cunoscător al mentalităților și istoriei regiunii, să scrie o prezentare savantă despre această parte a Mediteranei administrate de Franța, sub titlul* La Syrie: Précis historique *(cartea avea să fie publicată în 1921, la Beirut, în două volume).*

În 1926 apare la Beirut lucrarea sa principală, L'Islam. Croyances et institutions, *devenită un manual apreciat și reeditată în 1941 și 1944 (această ediție, revăzută și adăugită, a stat la baza traducerii de față).*

Atitudinea inițială a părintelui Henri Lammens față de doctrinele islamului a pornit de la convingerile sale de teolog creștin și misionar catolic, care au lăsat în umbră, în prima perioadă a creației sale, aspectele favorabile spiritualității și civilizației din care își făcuse, cu pasiune, un obiect de studiu. Astfel, el a contestat cu hotărâre, pe

urmele altor orientaliști ai epocii, pretențiile lui Muhammad de a fi fost un profet al lui Dumnezeu, ca și ideea că textul Coranului *a fost* ***transmis*** *acestuia, pe calea revelației, prin Arhanghelul Gabriel, și nu a fost* ***compus*** *de el. El s-a întemeiat pe ideea învățatului musulman Al-Aș'ari, care susținea că textul coranic este necreat* ***în fond****, fiind Cuvântul lui Dumnezeu, dar este creat* ***în formă****, fiind transmis prin graiul îngerului și formulat în limba oamenilor. Acesta este motivul pentru care în cartea de față Lammens îl numește pe Muhammad „autorul* Coranului*", o expresie pe care a abandonat-o ulterior, acceptând să recunoască dreptul musulmanilor de a susține natura divină a mesajului propovăduit de acela care este, pentru un mare număr de credincioși din întreaga lume, ultimul trimis al lui Dumnezeu, „Pecetea profeților".*

Tot așa, Lammens numește ***secte*** *toate mișcările disidente sau schismatice ale islamului, cu toate că, pentru a da exemplul cel mai clar, Și'a ar putea cu greu să fie considerată o „sectă", ținând seama că ea reprezintă, potrivit lui Henri Corbin*[1]*, „ezoterismul islamului". Pentru a evita orice confuzie, am preferat să folosim cuvântul „schismă" în situațiile în care autorul are în vedere* ***sciziunile*** *născute în islam, păstrând termenul sectă între ghilimele, acolo unde se referă strict la mișcările sectante. Întrucât definirea „sectei" este diferită în spiritualitatea creștină de aceea avută în vedere de orientaliști, ne-am ghidat după opțiunile acestora din urmă, așa cum se regăsesc, de pildă, în* Enciclopaedia Islamica, New Edition, *IX (p. 424).*

Preocupările lui Henri Lammens au fost foarte diverse, dar s-au concentrat cu predilecție pe chestiuni de natură istorică, socială și etnografică privitoare la lumea arabă și la teritoriile din nordul ei, Liban și Siria. El a cercetat din perspectivă critică textele esențiale ale islamului și documentele care atestă evenimentele marcante ale epocii lui de început, aplecându-se cu rigurozitate și pasiune asupra elementelor pe care este fundamentată doctrina islamică. Principalele sale lucrări tratează situația Arabiei anterioară perioadei de început a propovăduirii lui Muhammad, societatea musulmană timpurie, în care se păstrau încă tradițiile spirituale și artistice amenințate, ca și în alte țări și în alte timpuri, de influențele străine (vezi, de pildă, protestul său față de distrugerea monumentelor arhitectonice maronite din Liban, în Vestiges archéologiques du Liban, *catalog comentat al antichităților*

[1] *Histoire de la philosophie islamique*, Ed. Gallimard, 1986, p. 66.

istorice și religioase descoperite în Liban, carte republicată în 1982, la Beirut, în versiune arabă, în două volume).

Lucrarea de față, Islamul. Credințe și instituții, *publicată prima oară în 1926, a cunoscut numeroase ediții și traduceri, unele apărute recent. Versiunea în limba engleză* (Islam. Beliefs and Institutions, *Londra, 1929) a fost reeditată în 1987 și a avut ediții succesive mai ales în India (New Delhi, 1929, 1979, 1998), dar și în alte țări (de pildă, versiunea italiană de la Editura Laterzi, Bari, 1948, reeditată în 1982 și prefațată de celebrul arabist Francesco Gabrielli etc.).*

Pentru cititorul de azi, martor al unor evenimente recente de natură să-i trezească întrebări care, în absența unor lecturi adecvate, ar rămâne fără răspuns, cartea de față aduce informații bine documentate, precise și demne de încredere. Multe dintre subiectele abordate de Henri Lammens au devenit, în anii din urmă, extrem de actuale: lupta dintre conservatori și moderniști în lumea musulmană, prezența elementului străin în teritoriul islamului, viața spirituală și socială în Afghanistan, credințele kurzilor, integrismul musulman și chemarea la jihad în secolele trecute, nașterea și evoluția ideii panislamismului, geneza Turciei moderne, particularitățile islamului în India sau în republicile sovietice etc. Aprecierile cu privire la „dezarabizarea islamului" în țări precum Turcia și Albania deschid perspective pentru înțelegerea unor fenomene din lumea contemporană, care par uneori obscure în modul sumar relatat de presă, tocmai din cauza lipsei unor cunoștințe temeinice de istorie a acestui fenomen. Sunt, iarăși, de luat în considerare numeroasele comentarii ale autorului cu privire la rolul protectoratelor europene (al Franței, al Angliei, al Olandei etc.) în evoluția modernă a islamului și chiar în creșterea numărului de musulmani din aceste țări după Primul Război Mondial și până azi.

Bibliografia comentată din finalul lucrării de față dă întreaga măsură a erudiției acestui mare cărturar, care și-a dedicat existența cunoașterii islamului, dar și studiilor de arabistică: astfel, el oferă prin lista de lucrări atașată volumului o imagine cuprinzătoare a pleiadei savanților care au adus lumea arabă și musulmană în atenția Europei, exprimându-și, în același timp, o părere avizată cu privire la valoarea lor. Am păstrat așadar intactă această bibliografie, furnizând în paranteze drepte [ ] comentariile autorului despre unele opere și, când a fost cazul, adaosurile noastre la referințele incomplete.

Cartea de față reușește o performanță rezervată numai scriitorilor temerari și nonconformiști: poate stârni deopotrivă nemulțumirile musulmanilor conservatori și ale nemusulmanilor intoleranți. Musulmanii i-ar putea reproșa, așa cum au și făcut-o, că nu manifestă suficient respect față de dogma islamică, îndrăznind să pună sub lupa omului de știință de formație creștină numeroase date considerate „unanim acceptate"; nemusulmanii i-ar putea reproșa o oarecare simpatie, spre sfârșitul activității sale, pentru principiile umanitare și de solidaritate frățească pe care savantul le-a identificat în credințele și rânduielile vieții de zi cu zi a musulmanilor. Peste toate aceste posibile critici, gândirea părintelui Henri Lammens rămâne triumfătoare, demonstrând că poți fi european, catolic, oaspete al unei mari spiritualități, civilizații și culturi precum cea a islamului, și totuși să înțelegi și să poți comunica, obiectiv și coerent, tezaurul de trăire spirituală și sufletească al acestei lumi, semnificativ pentru evoluția umanității. Acesta este mesajul cărții de față, care rămâne, până la urmă, o admirabilă lecție despre comunicarea între culturile lumii.

*

Traducerea românească a cărții părintelui Henri Lammens a ridicat unele probleme pe care am încercat în toate cazurile să le rezolvăm cu preocuparea facilitării lecturii și înțelegerii de către orice cititor interesat de civilizația arabă și musulmană, indiferent de nivelul cunoștințelor sale de strictă specialitate.

*Astfel, cuvintele arabe adoptate în limba română, prin alte limbi sau direct, și înregistrate în dicționarele explicative, cu forme deja împământenite, au fost tratate în text ca orice cuvânt românesc (*Coran, *sură, jihad, hadith etc.). Pentru celelalte cuvinte arabe, evidențiate de noi în caractere cursive (ca și celelalte cuvinte în limbi străine), am folosit o transcriere simplificată, care respectă, în linii mari, criteriile propuse de Aurel Decei și Radu G. Păun în lucrările de arabistică traduse ori adnotate de dânșii.*

*Am tradus, ori de câte ori a fost posibil, termenii de civilizație musulmană, foarte numeroși în text. Pentru cuvintele arabe care denumesc realități fără corespondent în culturile nemusulmane, am adoptat sistemul modern de marcare a lor, la prima apariție, cu asterisc, *, furnizând în* Glosarul *adăugat acestei traduceri definiția fiecăruia, astfel încât să evităm îngreunarea lecturii cu note repetate.*

Pentru redarea datelor am adoptat notarea cu ***H.*** *a anilor de la hegira, fără a marca în mod special celelalte date (de la Hristos), în afară de cazuri speciale, când am folosit notația* ***d.Hr.***

Trimiterile la Coran *sunt marcate în paranteze rotunde, prin două cifre care redau capitolul, în aldine, și, respectiv, versetul: de exemplu* ***(20****, 13). Pentru toate celelalte trimiteri la texte sacre, am notat titlul acestora, după practicile curente.*

Am introdus în paranteze drepte [ ] unele adaosuri care ni s-au părut utile, în cea mai mare parte completări ale numelor orientaliștilor citați de autor și ale referințelor bibliografice, uneori sumare.

Am marcat cu ***(n.a.)*** *notele, relativ puține, atașate textului de autor. Toate celelalte note de subsol, nemarcate în mod special, ne aparțin.*

Structura cărții o urmează în general pe aceea a ediției a treia a cărții părintelui Henri Lammens (Beirut, 1944), cu câteva excepții: astfel, am plasat în final Apendicele *în care este expusă, de către editorul libanez, situația politică și socială a țărilor musulmane pe care le-a avut în vedere autorul, așa cum se prezenta la data decesului său; am adăugat, așa cum notam mai sus, un* Glosar de termeni islamici *și, ca supliment la* Bibliografie, *sugestii de lectură în limba română, privitoare la subiectele tratate în carte. Menționăm că* Bibliografia *întocmită de autor trebuie considerată mai degrabă ca o listă de lucrări esențiale pentru cunoașterea temeinică a aspectelor tratate de el, cărți celebre și foarte apreciate în epocă, multe dintre ele devenite instrumente indispensabile și încă actuale în predarea disciplinelor arabisticii și islamisticii, reeditate și adaptate în mod repetat, în multe limbi, ca și lucrarea de față a părintelui Henri Lammens.*

Exprimăm vii mulțumiri colaboratorilor noștri care au contribuit cu amabilitate și competență la precizarea unor elemente de documentare ale cărții de față: dl conf. dr. George Grigore (Universitatea București), dna Elisabeta Șinca (Institutul Romano-Catolic din București), dra Claudia Dumitran (Biblioteca Națională).

Ioana Feodorov,
Universitatea București

CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIȚIE

O carte scrisă cu bună credință: iată ce dorește să fie această lucrare. Fără controversă, fără polemică – *sine ira nec studio*. O expunere total obiectivă a credințelor și instituțiilor islamului – așa cum anunță subtitlul. Între altele, un manual și, până la urmă, o operă de popularizare. Sper totuși că specialiștii în islam și orientaliștii își vor da seama că este vorba de o popularizare bazată pe o bună informare și pe apelul la surse: *Coranul*, Tradiția islamică[2], *Sira* etc. Pe lângă aceste mijloace de informare, îmi permit să adaug și contactul de lungă durată cu mediile musulmane. Cât privește referințele, m-am mulțumit să fac trimiteri la *Coran*.

Islamul pe care îl am în vedere în cele ce urmează este în primul rând islamul contemporan, așa cum a fost el modelat de o evoluție de treisprezece secole. Detaliile furnizate vor permite totuși urmărirea dezvoltării lui istorice. Presupun că este cunoscută, în linii mari, istoria lui politică, începând cu moartea Profetului[3]. Am lăsat deoparte sectele[4] dispărute, ca și expunerea disputelor din interiorul scolasticii musulmane care au dat naștere școlilor mu'tazilită, aș'arită, murji'ită etc., limitându-mă la o scurtă trecere în revistă a acestora, strict necesară definirii credințelor. În ce privește instituțiile private: căsătoria, sclavia etc., autorul s-a limitat la elementele esențiale, lăsând deoparte detaliul pitoresc.

Beirut, 1926

[2] Autorul se referă la hadith*. Vezi *infra*, p. 83.

[3] Vezi și lucrările în limba română sugerate în *Bibliografia suplimentară*.

[4] Autorul folosește cuvântul *secte*, pentru a denumi atât sectele propriu-zise, cât și curentele schismatice și diversele mișcări născute din doctrina islamică. Am tradus prin „schismă", „sectă" sau „grupare", în funcție de context.

PREFAȚĂ LA EDIȚIA A DOUA

Literatura despre islam s-a îmbogățit fără încetare în ultimii ani. O dată cu trecerea timpului, are loc o selecție neîndurătoare din multitudinea de producții noi, iar uitarea învăluie repede operele predate prea curând la tipar, lucrările de mâna a doua sau sintezele sclipitoare ale unor jurnaliști care aleargă după știri de senzație. *Islamul* părintelui Lammens, modest în ton și prezentare, a rezistat la critică și a devenit un manual clasic. S-a impus în fața tuturor prin precizie, prin informația completă și certă, prin consecvența expunerii, *sine ira nec studio*, prin obiectivitate. Cu adevărat o carte de „bună credință", așa cum a definit-o autorul însuși. Căutată de cei care de-abia au început să se ocupe de problemele atât de complexe și de nuanțate ale islamului, a fost folosită și mai mult de specialiști, care sunt mai bine plasați pentru a aprecia suma de cunoștințe reflectate de fiecare frază și de fiecare judecată. Rodul unei vieți îndelungate de cercetări, studii și contacte personale în țările din Orient, această carte marchează de asemenea o etapă importantă în gândirea autorului ei. În aprilie viitor se vor împlini patru ani de la moartea părintelui Lammens[5]. S-a vorbit mult despre opera lui de atunci încoace. Ni se pare util să o reconsiderăm astăzi în lumina lucrării pe care ne propunem să o reeditâm.

După cum se știe, această operă este gigantică. Părintele Lammens a fost un truditor neobosit, fidel fără încetare vocației sale de islamolog, dovedind probitate în cercetare și corectitudine în aprecierile sale. A fost acuzat că este împotriva islamului. Într-adevăr, uneori părerile lui au fost dure, critica lui a fost acerbă. Credem că pentru a-l judeca corect ar trebui să nu-i considerăm opera în mod fragmentar, ci să o vedem în ansamblu și să urmărim, în cursul dezvoltării ei, evoluția ideilor fundamentale. Pozițiile inițiale ale părintelui Lammens au putut să pară exagerate. El însuși, în Prefața la

[5] Henri Lammens a murit la 24 aprilie 1937.

Le berceau de l'Islam[6], vorbește despre tezele extreme pe care le lansase în prima sa lucrare, *Fatima et les Filles de Mahomed*[7], ca și cum ar fi fost o provocare conștientă, menită să-i scoată pe istorici din tăcerea lor somnolentă și să-i oblige la o critică mai avizată. Trebuia să fie combătută încrederea oarbă în culegerile de tradiții, pline de contradicții, și să fie contrazisă prejudecata, intangibilă până atunci, că islamul s-a născut „în lumina Istoriei". [Ignatius] Goldziher lansase deja această idee[8]. Părintele Lammens a exploatat-o intens. Din această rigurozitate a istoricului avea să se nască un nou avânt al studiilor islamice. Reactivul și-a făcut efectul în chip desăvârșit.

Ca să dea un exemplu, autorul însuși nu a încetat, pe parcursul unei cariere destul de lungi, să consulte neobosit izvoarele. A parcurs cu atenție opere originale, s-a adâncit în lucrări dificile de *fiqh** și hadith, adunând o bogată recoltă de fapte și date. Cu puțin înainte de a se stinge din viață, a declarat că nu folosise încă nici o treime din ceea ce citise!

Tocmai acest contact direct și de durată cu izvoarele oferă cea mai mare încredere. Prin acest exercițiu părintele Lammens a dobândit flerul istoricului. Judecata lui purta în sine toată această experiență. I se putea reproșa o eroare sau alta, inexactitatea vreunui detaliu, dar ansamblul era purtat de un curent puternic al adevărului obiectiv, care nu putea fi greșit. La fel ca un tablou de maestru în care unele detalii sunt strâmbe, dar fac ansamblul și mai adevărat decât apare el ochilor unui profan, pentru că trăsăturile esențiale sunt mai pronunțate.

Informându-se neîncetat, confruntând și observând până în ultimul ceas, el și-a modificat încetul cu încetul poziția inițială, în sensul unei înțelegeri mai largi a islamului. Și-a respectat această nouă poziție cu loialitate. Această evoluție este foarte clară pentru oricine îi citește lucrările în ordinea lor cronologică. Totuși, opera în care aceasta se manifestă cel mai clar este lucrarea de față, *Islamul. Credințe și instituții*, care este pentru el ca un „testament" de istoric și rezumatul experienței și cunoștințelor sale. Pentru a-i aprecia

---

[6] Roma, 1914 (n.a.).

[7] Roma, 1912 (n.a.).

[8] Johann Fück, în lucrarea sa *Die Arabischen Studien in Europa*, Leipzig, 1955 (p. 293), atribuie această opinie filosofului și orientalistului Ernest Renan (1833–1892).

opera nu se poate face abstracție de această carte corectă, sobră și completă, care a devenit, așa cum spuneam, un manual clasic.

Întrucât prima ediție s-a epuizat destul de repede, părintele Lammens s-a preocupat să realizeze o a doua. El a revăzut textul cu multă atenție, corectând, adăugând, precizând. Moartea l-a surprins în plină activitate, înainte să fi reușit să desăvârșească ultimele capitole asupra evoluției islamului modern. Prea multe evenimente importante au avut loc în acest domeniu în ultimii ani pentru ca o carte ca aceasta să le ignore. Le-am rezumat într-o prezentare succintă pe care o așezăm după această Prefață[9]. În rest, am respectat munca Maestrului. *Indexul*, ca și *Bibliografia* au fost extinse și revizuite pe alocuri.

R. Chidiac, S.J.
Beirut, 31 decembrie 1940

[9] Textul respectiv a fost plasat în finalul acestei ediții, în *Apendice*.

I. LEAGĂNUL ISLAMULUI, Arabia preislamică

Arabia prezintă imaginea unui dreptunghi care mărginește Asia Mică la sud. Acest ecran uriaș de pământuri neprimitoare se interpune între țările fabuloase ale Indiei și Orientului clasic, leagăn al civilizației noastre. Din acest vast ansamblu urmează să ne preocupe în acest capitol numai Arabia occidentală. Acolo, la est de Marea Roșie, cam la jumătatea drumului între Siria și Oceanul Indian, în provincia numită Hijaz, s-a născut islamul. În această regiune, mărginită la nord de Siria, la est de Najd, la sud de Yemen și la vest de Marea Eritreei, s-a născut avântul care a condus la cuceririle și la expansiunea musulmană. Prin urmare, Hijazului îi vom dedica primele pagini: Hijazului, leagănul islamului. Acest examen preliminar se impune: islamul a împrumutat multe elemente din organizarea socială a Arabiei vechi. „Islamul cuceritor este de neînțeles fără un studiu al condițiilor în care Muhammad[10] și-a lăsat patria la moartea lui" [11]. În *Coran*, acesta se adresează **arabilor** și pentru **ei** a dorit să pronunțe legi.

1. HIJAZUL

Clima. Clima acestei regiuni este tropicală: căldura este copleșitoare, cu excepția câtorva cătune de munte, situate la granițele cu Najdul și Yemenul. În această privință, regiunea pitorească în care se află orașul Tayf (circa 1 500 m altitudine, 1 642 după Philby[12]) și mai ales prelungirea ei sudică, lanțul muntos Sarat, care atinge 3 150 m în punctul cel mai înalt, erau considerate zone de vacanță montană.

[10] Pentru forma numelui „Muhammad", vezi *infra*, n. 70.
[11] Leone Caetani (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia.*
[12] H. St. John B. Philby (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia.*

San'a, capitala Yemenului, se găsește la 2 200 m altitudine. Greu de suportat pe timp de vară, clima rămâne neprielnică și iarna, mai ales în stepele golașe din interior. Noaptea temperatura coboară sub zero grade. Brusc răsare sau se stinge lumina intensă, orbitoare a soarelui, fără tranziția răsăritului lent sau a apusului prelung. În mediul arab totul este brusc și sincopat: meteorologia, culorile peisajului, caracterul locuitorilor, constituția lor – numai nervi, mușchi și oase –, limba lor atât de săracă în rezonanțe vocalice, pe lângă o adevărată risipă de consoane și sunete guturale, în fine, alfabetul lor, unde mai mult de jumătate dintre semne se disting numai prin punctele diacritice.

Ploile, foarte rare și neregulate, nu cad decât în timpul iernii și la începutul primăverii. Se cunosc și perioade de secetă absolută, care se pot prelungi trei ani sau mai mult. Dimpotrivă, este posibil să se înregistreze și ani cu ploi foarte abundente: ploi de scurtă durată, adevărate potopuri sau ruperi de nori de o extraordinară violență. În câteva ore, formează în adâncurile văilor fluvii trecătoare, late cât Nilul și Eufratul, care iau cu ele așezări întregi, cu vite cu tot. La Mekka s-a întâmplat ca apele să pătrundă în Ka'ba[13] și să o răstoarne. Analele orașului păstrează amintirea acestor inundații. Aceste căderi de apă reînvie stepele, atenuează salinitatea excesivă a solului și fac să apară în câteva zile flora robustă a deșertului.

Acesta este anotimpul *rabi'*[14], sărbătoarea naturii pentru turme și păstori. După cum se exprimă un autor arab, „curând, laptele și untul curg în valuri. Micii beduini slăbiți fac burtă și rotunjimi peste tot. Formele lor pline și rotunde seamănă cu ale unui cățeluș îmbuibat cu laptele mamei". În mod obișnuit, cămilele pot sta fără apă timp de patru sau chiar cinci zile. În anotimpul *rabi'*, îndestulate cu iarbă, cu plante grase și pline de sevă, ele nu mai au nevoie să fie duse departe la adăpat. Suportă atunci lipsa de apă aproape o lună. Pe lângă masa lui săracă din vremurile obișnuite, arabul poate adăuga acum o abundentă recoltă de trufe, anghinare sălbatică și alte plante spontane.

Potrivit lui Sprenger[15], beduinul este parazitul cămilei. Această afirmație de un pitoresc brutal vrea să spună că, atunci când cămila este sătulă, întreaga Arabie încetează să mai fie flămândă. Nimic mai

[13] Principalul sanctuar musulman, aflat în orașul Mekka. Vezi *infra*, p. 30.

[14] În limba arabă, în original: „primăvară".

[15] A. Sprenger, vezi *infra, Bibliografia.*

firesc decât grija nomadului pentru nobilul animal. Acesta asigură hrana beduinilor, este vehiculul lor, moneda lor de schimb. Pe bună dreptate, *Coranul* consideră cămila drept un dar ceresc (**16**, 5-7, 80)[16]. Laptele ei, carnea, părul le furnizează beduinilor masă și casă; din piele se confecționează ploști și alte obiecte gospodărești, chiar baliga este folosită drept combustibil, iar urina ca leac împotriva malariei și febrei persistente.

Nafud. Arabia este greșit reprezentată ca fiind învelită într-un giulgiu de nisipuri în mișcare. Această descriere nu se aplică decât zonelor, din fericire destul de puține, numite *nafud*. Termenul este necunoscut limbii literare, în care aceeași realitate este denumită „Deșertul Dahna". Este vorba de șiruri de dune albe sau roșcate, care acoperă sute de kilometri pătrați și ating în unele locuri o înălțime de 50 m. Vara, aceste întinderi de nisip triste și secate de apă sunt coșmarul călătorilor.

Dar după o iarnă ploioasă, devin paradisul cămilelor. Potrivit exploratorului Charles Huber[17], „proprietatea asupra unui petic de pământ în *nafud* este o sursă de îmbogățire". Primele ploi acoperă solul cu un covor de verdeață: euforbiaceele[18], prietenele terenurilor nisipoase, se dezvoltă printre nenumărate plante mai modeste și liane viguroase ori ierburi puternic aromate și savuroase.

Oazele. Așadar Hijazul prezintă aspectul unei regiuni accidentate și muntoase, cu o succesiune de stepe pustii, mai puțin în anotimpul ploilor de iarnă. Aparența gri-cenușie a peisajului este întreruptă de zone acoperite cu roci negre, depuneri ale unor vechi vulcani. Aceste zone se numesc *harra.* Ele se întâlnesc cel mai adesea înspre răsărit, în direcția Najdului. Există, de asemenea, un număr mic de oaze. Mergând de la nord la sud, principalele oaze sunt: Tabuk, Tayma, Al-'Ula, Fadak, Medina, Haybar. Vechile livezi de palmieri care se

[16] Pentru localizarea pasajelor coranice la care trimite (uneori imprecis) autorul am folosit ediția în limba română: *Coranul*. Traducere, prezentare, note și index de George Grigore, Editura Kriterion, București, 2000, cu care am confruntat și traducerea, adesea liberă, a versetelor citate în cartea de față. În traducerea respectivă, capitolele sunt notate cu cifre romane.

[17] Vezi *infra, Bibliografia.*

[18] Familie de plante cu petale multicolore și fructe sub formă de capsulă, specifice deșertului.

înșirau pe lângă izvoare, de-a lungul culoarului Wadi l-Qura dintre Medina și Tabuk, au dispărut astăzi, ca și oaza Fadak, care a fost multă vreme revendicată de descendenții Fatimei[19]. Unii au vrut să tragă concluzia că s-a schimbat climatul Peninsulei. În Arabia, de la hegira* încoace, și mai ales de la venirea la tron a 'abbasizilor[20], nu a apărut nimic nou în afară de recrudescența anarhiei și insecurității, care corespunde cu reducerea eforturilor omului de a lupta împotriva unei naturi neînduplecate. Cele mai importante oaze de acest fel acoperă o suprafață de maximum 15 km^2. Oaza Haybar, așezată în mijlocul unei *harra*, își datorează existența apelor bogate și dezagregării rocilor vulcanice. A rămas vestită pentru pământul ei roditor, dar și pentru atmosfera insalubră și căldura toridă. În epoca hegirei, toate aceste oaze, mai puțin Tabuk, erau ocupate și puse în valoare de evrei. Totuși, se pare că la Medina arabii obținuseră o ușoară superioritate numerică față de concetățenii lor evrei. În afară de Medina, capitala Profetului și a primilor califi, care va deveni ulterior leagănul Tradiției musulmane, populația oazelor nu a exercitat decât o influență foarte limitată asupra evoluției islamului primar.

2. POPULAȚIA

Beduinii. Populația este împărțită în două clase: pe de o parte, beduinii sau păstorii nomazi, pe de altă parte, sedentarii, care sunt în marea lor majoritate foști beduini sedentarizați. Limba, obiceiurile și religia sunt pretutindeni aceleași. Sedentarii ocupă oazele și trei aglomerări urbane care pot fi numite „orașe": Medina, Mekka și Tayf. Așezarea portuară Jedda (care are astăzi 30 000 locuitori[21]) datează din perioada hegirei.

---

[19] Fiica cea mai mică a Profetului Muhammad și a Hadijei. S-a căsătorit cu 'Ali, devenit al patrulea „calif drept". A murit în anul 632 (11 H.), la câteva luni după sfârșitul Profetului.

[20] Venit la tron în anul 754, primul calif 'abbasid, Al-Mansur, a instaurat o epocă a luxului și fastului la curtea califală, în contrast cu cea omeiadă anterioară, caracterizată prin sobrietate. Perioada califilor 'abbasizi (până în 1075) este marcată de dezvoltarea insituțiilor statului (*diwanul* armatei, perceperea taxelor, *haraj*, organizarea tezaurului, cancelariei și poștei) și de maxima înflorire a vieții spirituale și literare.

[21] Populația estimată astăzi este de circa 1 490 000.

Beduinii formau imensa majoritate a populației, aproape ca și astăzi, când reprezintă 83%[22]. Ei sunt aceia care vor accepta fără entuziasm islamul adus de orășeni și vor forma oștile care au înfăptuit cuceririle arabe, până în momentul în care popoarele cucerite li s-au alăturat. Ar merita atenția noastră măcar sub acest aspect; dar nu numai de aceea, ci și pentru că la ei s-au păstrat cel mai bine tipul și caracterele rasei. Nu se poate spune același lucru despre sedentari. Deși mereu întăriți prin afluxurile venite din deșert, printre orășeni sunt incontestabile influențele străine și chiar infuzia de sânge nearab. Orașul Tayf era vecin cu Yemenul. Mekka devenise un centru cosmopolit, frecventat de negustorii străini, ca și un important târg de sclavi aduși mai ales din Africa. Exista aici o colonie de abisinieni. Medina era predominant iudaizată. Nimic de acest fel nu apare la beduini, protejați de asprimea deșertului, care îi izola de asalturile unor rânduieli străine.

Portretul beduinului. Ce putem gândi despre arab, adică despre beduin? La el ne referim când vorbim strict despre arabi, nu la populațiile vecine din Arabia, Siria, Egipt și Irak, cărora cucerirea arabă a sfârșit prin a le impune idiomul vorbit în deșert, arabizându-i superficial. Cum a reușit acest popor, necunoscut până atunci în lumea veche, să își facă o intrare atât de zgomotoasă pe scena istoriei? „Nimic mai inexact", spunea Renan, „decât să ne închipuim că arabii au fost, înainte de islam, un popor grosolan, ignorant și superstițios." Sunt un popor cât se poate de deschis, cu o inteligență vie. În ciuda aspectului său simplu, beduinul nu poate fi confundat cu un primitiv sau cu un barbar, nici măcar la primul contact. Atitudinea lui hotărâtă, aspectul viril – întrucât asprimea climei și privațiunile vieții în deșert operează o selecție naturală și suprimă brutal indivizii rău alcătuiți –, subtilitatea, finețea replicilor, ușurința cu care își primește oaspetele – niciodată intimidat sau încurcat – ar crea mai degrabă impresia unei străvechi maiestăți a deșertului, a unui descendent întârziat al patriarhilor biblici. Totul la acest sărman, până și îmbrăcămintea lui jerpelită și totuși decorativă, solemnitatea înfățișării lui exterioare, vorbirea prețioasă, trăsăturile feței, pasionate și totodată grave, brăzdate și parcă uscate la foc, toate întregesc iluzia. Plasat în condiții favorabile, pe care nu le întâlnește

[22] Se estimează în prezent numai 6,6% nomazi, de la circa 50% în 1968.

decât în afara patriei sale, el este în măsură să asimileze progresele noastre, cuceririle civilizației celei mai avansate. Aceasta va reuși să realizeze poporul arab, ultima dintre etniile orientale care a apărut la orizontul culturii. Să ne amintim de împăratul Filip Arabul – un arab sirianizat din Hawran[23] –, de Zenobia[24], de monumentele de la Palmira și Petra[25].

Limba și poezia arabă. În triburile arabe, poetul a ocupat încă din secolul al VI-lea un loc special alături de șeful tribului și de *kahin**, „prezicătorul"[26]; ca și pentru acesta din urmă, se crede uneori despre el că este inspirat de un duh prietenos[27]. El este înconjurat de *rawi*, recitatori și discipoli, care devin, la rândul lor, poeți. Aceasta înseamnă că încă de atunci beduinul se bucura, prin limba lui națională, de un instrument literar extraordinar de flexibil, capabil să devină și care va deveni într-adevăr un limbaj științific. Acest analfabet iubește și cultivă cu pasiune poezia. Femeile participă la elanul general. Dacă judecăm după fragmente ce datează din secolul dinainte de hegira, dintre care unele au fost revizuite în perioada 'abbasidă, poezia arabă transmisă prin tradiția literară, asupra căreia critica începe să se pronunțe, este de factură savantă, cu metri diverși, dar pare împietrită într-un tipar a cărui structură rigidă înăbușă inspirația personală. Deși este bogată în expresii sentențioase, deși debordează de energie și pasiune mai degrabă decât de idei, nu-i lipsește în schimb armonia, nici pitorescul și mai ales prezintă o surprinzătoare bogăție de formule. Această poezie este săracă în sentimente figurate, în imagini originale, evocatoare de gânduri, ba

---

[23] Marcus Iulius Philippus, născut către 204 la Bosra, în Siria, împărat roman de origine arabă (244-249), convertit la creștinism, potrivit istoricului Eusebiu din Cezareea.

[24] Regină a Palmirei, în Siria, cca 266-272, cunoscută prin ambițiile ei uriașe, care au condus-o să înfrunte dominația romană în Orientul Apropiat. A reușit să cucerească câteva porturi la Marea Mediterană și Delta Nilului, ajungând cu oștile până pe țărmurile Bosforului.

[25] Importante centre comerciale din Arabia: **Petra**, între Marea Roșie și Marea Moartă, capitală a mai multor regate antice și a provinciei romane Arabia Petreea, înființată de Traian în anul 106; **Palmira**, oraș în oaza Tadmor din Siria, vatra unei civilizații înfloritoare în primele secole creștine, făurită de nabateeni, un popor de origine arabă care a adoptat cultura romană, dându-i o expresie originală și foarte rafinată.

[26] În limba arabă, *kahin* înseamnă și „ghicitor", „profet" sau „slujitor al unui alt cult decât islamul".

[27] Autorul se referă la *jinn*, „spirit" cu caracter bun sau rău. Vezi *infra*, n. 267.

chiar și mai puțin vom întâlni motive religioase și morale – structura tradițională le exclude, ele sunt practic lăsate deoparte. „Nu găsim nimic aici, spune Al-Jahiz[28], care să nu fi fost exploatat în literaturile străine." Copleșită de tirade sforăitoare, ea nu mișcă sensibilitatea și nu invită la visare.

Poezia epocii se limitează la reprezentarea vieții exterioare, a existenței sumbre a beduinului, pe care o reflectă cu un realism plin de vigoare, cu un schematism monoton ca deșertul și ca rima unică, într-o poezie întreagă; ea este menită să înfățișeze prin cuvinte formele și culorile. Este foarte greu sau chiar imposibil de tradus. Dispunând de un idiom sonor, având un acut spirit de observație, pasionat, îndrăgostit de independență până la anarhie, arabul avea toate calitățile necesare pentru a reuși în domeniul elocvenței. Organizarea lui socială rudimentară nu-i va fi de ajutor nici înainte, nici după hegira.

Dacă perfecțiunea unei limbi poate fi considerată ca reflectând sufletul și spiritul unui popor, atunci caracterul foarte evoluat al idiomului arab ar trebui să fie suficient pentru a ne împiedica să-i plasăm pe beduinii preislamici printre popoarele primitive.

Caracterul beduinului. În ce privește calitățile morale, se impune o anumită rezervă: acestea nu erau la înălțimea facultăților intelectuale și nici a dezvoltării literare atinse de beduin. Spiritul dreptății ne obligă să reacționăm împotriva entuziasmului exagerat și admirației romantice pe care o manifestă amatorii de exotism sau de culoare locală. Există motive pentru a contesta exactitudinea portretului, a tabloului idilic pe care l-au schițat unii orientaliști acestui exemplu de umanitate fundamental pozitivistă și realistă. Renan afirmă de pildă: „Nu știu dacă există în toată istoria civilizației antice un tablou mai grațios, mai binevoitor, mai îndrăgit decât acela al vieții arabe dinainte de islam, mai ales așa cum apare în tipul admirabil al lui 'Antar[29]". Ca și [Alphonse de] Lamartine, [Hyppolite] Taine l-a

[28] Al-Jahiz, autor enciclopedist arab (m. 868), celebru pentru stilul sclipitor și plăcut al scrierilor sale, care abundă în împrumuturi din culturile popoarelor învecinate. Vezi scrierile lui în traducerea românească a Gretei Tartler, *Tratat despre zgârciți*, Ed. Univers, Buc., 1985, și *Înțelepciunea arabă în poezia și proza secolelor V-XIV*, Ed. Univers, Buc., 1988, p. 372-380; ed. a II-a, Ed. Polirom, 2002, p. 292-298.

[29] *Romanul lui 'Antar*, scriere atribuită de unii orientaliști gramaticului Al-Asma'i (739-831), relatând, într-un stil elegant și agreabil, aventuri cavalerești din Arabia preislamică.

comparat pe 'Antar cu cei mai celebri eroi epici. Atitudinea lui Renan se poate justifica prin cunoștințele lui oarecum sumare cu privire la vechea literatură arabă. El nu și-a acordat răgazul de a examina cât adevăr istoric se găsește în legendele despre 'Antar și despre Hatim [din tribul] Tayy[30] sau în întregul ciclu epic *'Ayyam al-'arab*, „Zilele arabilor"[31], creat de romancierii din Bagdad și din Kufa pentru a-și glorifica strămoșii. Dacă îl calificăm pe beduin drept **individualist,** indicăm astfel sursa principală a defectelor lui, rezumând într-un cuvânt cele mai grave imperfecțiuni ale ființei sale morale. El nu a reușit niciodată să se ridice la demnitatea de **animal social**, să întemeieze o formă stabilă, organizată, de putere. Ibn Haldun a notat acest lucru în paginile devenite clasice ale operei sale *Muqaddima* sau *Prolegomene*[32]. Istoria califatului nu trebuie să ne amăgească. Mai întâi, această aventură i-a smuls pe beduini de sub influența dezastruoasă a mediului în care trăiau. Mai târziu, sub omeiazi[33], sirienii, iar la Bagdad iranienii au fost aceia care au organizat o formă de guvernare și au permis regimului califilor să funcționeze, nu fără șocuri repetate. Numai individualismul poate explica în mod corespunzător absența de devotament a beduinului pentru interesul general, mai ales lipsa toleranței, dar și a omeniei pur și simplu. Climatul aspru și deprimant al deșertului îi amplifică tendințele individualiste. Acesta îl obligă să trăiască în izolare, alături de ai lui, să-și dispute cu vecinii apa puțină și pășunile sărace, pentru a asigura

---

[30] Personaj legendar din perioada preislamică, celebru prin generozitatea lui fără margini, cântată de poeții care i-au fost oaspeți: se spune că sacrifica zece cămile în fiecare zi de sărbătoare, pentru a-și ospăta musafirii.

[31] Ciclu de legende care relatează marile lupte ale arabilor deșertului dinainte de islam. Criticii moderni pun la îndoială valoarea lor istorică.

[32] Mare istoric și erudit arab (n. 1332, Tunis – m. 1406, Cairo), inițiatorul unei „Istorii universale", *Kitab al-'Ibar*, din care a scris *Introducerea* și *Cartea I*, care formează împreună *Al-Muqaddima* („Prefața"), o adevărată enciclopedie a științelor, editată în 5 volume la Cairo, în 1857. Lucrarea a fost tradusă de William M.G. de Slane sub titlul *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun*, în 1862–1868. Se citează în general ediția franceză a lui Vincent Monteil, *Discours sur l'histoire universelle*, Beirut, 1967-1968, vol. I-III (Colecția UNESCO).

[33] Dinastia întemeiată de Mu'awiya în anul 661, după guvernarea primilor patru califi, „cei drepți". A reprezentat perioada de expansiune a puterii musulmane, prin cuceriri și convertiri, până în nordul Africii și în Asia (Transoxiana), când Imperiul arab adoptă simbolurile autorității: bate monedă, înscrie numele califului pe documentele de cancelarie, adoptă vestimentația de curte etc. Ultimul calif omeiad a fost detronat în 754 de 'abbasidul Al-Mansur.

traiul turmelor de care depinde viața lui și a familiei. Beduinul posedă toate defectele asociate cu individualismul, ca și îndoielnicele și nesigurele calități: încrederea în el însuși, dârzenia sumbră, egoismul tenace, lăcomia. Pe de altă parte, încurajându-i tendințele înnăscute, solicitându-le până la randamentul maxim, obligându-l să se bizuie numai pe sine, singurătatea l-a împiedicat să se degradeze.

Ospitalitatea. Egoist, interesat, cu inima rece în fața sentimentelor altruiste, beduinului îi displace instinctiv orice efuziune sentimentală; nu din sensibilitate, ci pentru că se teme de consecințele legii necruțătoare a răzbunării, *thar*. El o consideră cea mai sacră instituție a deșertului, o adevărată religie, cu consecințe grave, de la care nu va încerca să se sustragă răzbunătorul local, adică cea mai apropiată rudă a victimei. Nu va avea însă nici un scrupul să jefuiască un călător, rătăcit fără protector oficial în teritoriul tribului său. *Hospes, hostis*[34]. Bunurile altor indivizi, chiar și arabi, care nu sunt protejate de autoritatea micii comunități tribale, sunt socotite ca *bonum nullius*[35] sau, după expresia beduinului, *mal Allah*, „bunul lui Allah", deci o pradă ușoară, aflată la cheremul celui mai puternic. Furtul nu este infamant decât dacă este săvârșit asupra unui membru al aceluiași trib, a unui oaspete sau a unui aliat al tribului. În anii buni, când ploile abundente revigorează pustiul și rotunjesc ugerul vitelor, acest urmaș al lui Ismail seamănă cu Abraham. El se transformă brusc în mare senior, achitându-se cu noblețe de îndatoririle de gazdă, mai ales când lângă el se află un poet, pentru a trâmbița despre dovezile generozității sale în cele patru zări ale Arabiei – unde poetul are rolul de gazetar, creator de opinie. Ca orice om plin de glorie, este sensibil la farmecul versurilor frumoase. Are convingerea că „faima merită să fie cumpărată cu aur".

Curajul. S-a spus despre el că este curajos. Unii savanți au pus chiar pe seama vitejiei lui excepționale primele cuceriri musulmane. Ezităm să împărtășim fără rețineri o părere atât de măgulitoare și vom vedea mai departe, în al doilea capitol al lucrării de față, care sunt motivele acestor rețineri, atunci când vom rezuma cariera

[34] În limba latină, în original: „oaspetele ți-e dușman".
[35] În limba latină, în original: „bun al nimănui".

militară a profetului Muhammad. Autorul *Coranului*[36] nu își făcea iluzii asupra acestui aspect (**3**, 122; **9**, 81, 83[37]). Mai ales de când au fost inventate armele de foc, beduinului nu-i place deloc să se lupte în câmp deschis. Acolo unde noi vedem vitejie, el vede imprudență sau bravadă fără sens. Dintre formele războiului, practică numai *razzia*[38], dacă putem totuși să numim *razzia* o formă a războiului. În lupta lui pentru existență, acordă vicleniei un loc preponderent. Preferă să-și ia dușmanul prin surprindere, ca fiarele sălbatice; fuga i se pare o simplă strategie de luptă. În fine, nu apreciază deloc valoarea anonimatului, a soldatului care combate cot la cot cu alții sau cade în tranșee, victimă neștiută a unui ordin sau a onoarei proprii. Femeile tribului boceau pe mormintele dispăruților. „Nu pleca, duh generos!", strigau ele. „Ce mai consolare!", continuau poeții beduini. Ei trebuie citați mereu, dacă vrem să pătrundem în străfundurile mentalității nomazilor: „Oare bocetele femeilor noastre mă vor readuce la viață?".

Tenacitatea. O calitate incontestabilă a beduinului – alt rod al individualismului său – este așa-numita *sabr*. Acest cuvânt nu trebuie tradus neapărat prin „răbdare". El denumește o calitate pozitivă, care presupune o încordare puternică și susținută. Acest lucru este atestat de limba veche și de lexicul *Coranului* (**3**, 186; **8**, 66)[39]. Este una dintre virtuțile soldatului care poartă războiul sfânt. Este tenacitatea neîmblânzită de a lupta împotriva naturii necruțătoare, împotriva fiarelor deșertului, dar mai ales împotriva oamenilor, de o sută de ori mai periculoși pentru turmele lui, unica lui avere, decât lupul sau hienele. Această tenacitate i-a modelat un caracter de oțel, maleabil și totodată rezistent. I-a permis să trăiască și chiar să prospere sub un cer și într-un mediu unde totul se ofilește, mai puțin beduinul și *alter ego*-ul său, „corabia deșertului"[40]. În aceste trupuri

---

[36] Lammens se referă la Muhammad cu această expresie oarecum improprie, aici și *passim*, din rațiunile expuse în *Prefață*.

[37] Vezi și **4**, 95.

[38] Îr. limba franceză, în original (din ar. *razi'a* sau *raziya*), „incursiune fulgerătoare în teritoriile inamice, în scop de jaf".

[39] Vezi și **2**, 45; **10**, 109 ș. a.

[40] Autorul se referă la cămilă, folosind o metaforă curentă în operele orientaliștilor, având la origine sura **23**, versetul 22: „pe ele, ca și pe corăbii sunteți purtați". Dromaderul, „cămila arabă", a fost domesticit în urmă cu 4 000 ani în deșertul Rub' al-Hali din Arabia.

ascuțite, osoase, veșnic învăluite de un aer uscat și aspru, arse de soare, senzația pătrunde ca un vârf de suliță. De aici provin pornirile lui, poftele și senzualitatea lui nestăpânită.

Anarhia. Lui Ismail, strămoșul biblic al arabilor, *Facerea* (**16**, 12) îi dedică următoarea descriere: *manus ejus contra omnes et manus omnium contra eum et e regione universorum fratrum suorum figet tabernaculum*, „mâinile lui împotriva tuturor și mâinile tuturor împotrivă-i, și el se va așeza în fața tuturor fraților săi"[41]. În izolarea lui încăpățânată și provocatoare, beduinul a rămas descendentul autentic al fiului lui Abraham, iar deșertul este mereu regiunea unde domnește *bellum omnium contra omnes*[42]. Incapabil să se ridice singur deasupra ideii de clan, să conceapă o formă mai evoluată de organizare socială, el cade inevitabil pradă disoluției politice de îndată ce o mână fermă precum cea a lui Ziyad Ibn Abihi, Hajjaj sau alții îl abandonează pe povârnișul temperamentului său anarhic.

Șeful tribului. Despre demagogul modern s-a scris: „Susținând că nu are pe nimeni deasupra lui, consideră intolerabil să nu fie el însuși superior altora". O nouă trăsătură care se aplică de minune beduinului. Șeful tribului purta numele de *sayyid**, „domn". Acest apelativ a fost înlocuit prin *șayh** în momentul în care cuvântul *sayyid* a fost dedicat descendenților lui Husayn, nepotul lui Muhammad. Califul Mu'awiya l-a întrebat o dată pe un șef nomad în ce condiții putea fi obținut, în deșert, titlul de *sayyid*. Merită să meditățm la răspunsul pe care l-a primit: „[trebuie să ai] masa pusă pentru oricine, vorbirea blândă; să te abții de la a cere ceva; să arăți aceeași bunăvoință celor mici ca și celor mari; altfel spus, să te porți cu ei ca și când îți sunt egali!". Acestea cer dăruire de sine, un eroism neîncetat. Înțelepciunea populară o atestă în următoarele zicale: *sayyidu-l qawm aṣqahum, sayyidu-l qawm hadimu-hum* – „șeful tribului este cel mai smerit dintre toți", „șeful tribului este robul tuturor".

Desemnarea unui *sayyid* este deci la libera alegere a tribului. Această alegere va fi inspirată de **principiul senioriei.** Autoritatea

---

[41] Aici și în alte locuri am folosit traducerea Î.P.S. Bartolomeu Anania, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 2001.

[42] În limba latină, în original: „războiul tuturor cu toți".

precară a șefului se va transmite, cum spune formula, *kabir 'an kabir*, „din bătrân în bătrân", adică de la un bărbat care posedă maturitatea vârstei adulte și experiența de viață. Acești democrați orgolioși, cu capul plin de prejudecăți aristocratice, acești luptători chemați să-și apere neîncetat, împotriva agresorilor, puținele bunuri pe care le stăpânesc, refuză cu obstinație să se supună poruncilor unui tânăr lipsit de experiență. Termenul *șayh*, „senior", „bătrân", sugerează deja aceste reticențe. Fără nici un respect față de faptele șefului defunct ori pentru meritele fiilor sau fraților săi, ei se vor feri întâi de toate să se atașeze de o familie. Astfel, autoritatea va trece în mod capricios de la unchi la nepot; va emigra de la un clan la altul. Sunt citate ca niște fenomene rare cazurile unor șefi ai căror strămoși, mergând până la a treia generație, au fost succesiv *sayyid*. Transmiterea puterii, succesiunea în linie directă, așadar principiul dinastic sub forma inaugurată de omeiazi, aveau să-i revolte pe arabi. Rămâne de văzut dacă aceste tradiții politice ar fi permis stabilizarea autorității ori atenuarea individualismului și a instinctelor anarhice ale etniei.

Mekka preislamică. Să ne îndreptăm acum atenția către **sedentari**, mai precis către **orășeni**. Pentru a-i studia vom avea în vedere Mekka, metropola religioasă și comercială din Hijaz, așa cum apare la sfârșitul secolului al VI-lea, în ajunul intrării în scenă a lui Muhammad.

Mekka pare să corespundă acelei *Macoraba* menționată de geograful grec Ptolemeu. Cuvântul ar deriva din termenul sabeean *makarrib*, „sanctuar", ceea ce ar plasa vechimea așezării cel puțin în secolul al II-lea. Tribul principal, care stăpânea orașul, numit Qurayș, un trib nomad în trecut, se instalase aici cam cu două sute de ani înainte de hegira, deținând autoritatea deplină. Dialectul qurayșit – acela păstrat în *Coran* – se perfecționase și se ridicase la rangul de limbă literară. El va fi adoptat de poeții din Peninsula Arabia. La Mekka, tribul Qurayș guverna prin intermediul unei bresle a comercianților, formând un fel de republică oligarhică. Prosperitatea economică a orașului Mekka se datora situării lui geografice și legăturilor cu drumul comercial important care îl lega de India. Straniul oraș se afla așezat în mod fericit la capătul Asiei albilor, față în față cu Africa negrilor, la răscrucea drumurilor care duceau din Babilon și Siria către platourile Yemenului, „Arabia fericită" a

clasicilor, ca și către provinciile de pe coastele Oceanului Indian și ale Mării Roșii. Din Babilon, din porturile Golfului Persic, ca și prin Yemen treceau valoroasele produse din Orientul Mijlociu și din India; prin Siria, cele din lumea mediteraneană. Mekka inițiază negocieri cu statele vecine, obține permise de liberă trecere și circulația neîngrădită a caravanelor ei, încheie un fel de tratate comerciale cu Bizanțul, Abisinia, Persia și emirii Yemenului.

Guvernarea. Am folosit termenul „republică" în lipsa unui cuvânt mai potrivit. Constatăm că la Mekka exista o autoritate, o formă de guvernare; cât de precară însă, este greu de spus. Este acea *mala'* din *Coran*, un fel de adunare a notabilităților, a șefilor de clan (**23**, 33, 46; **26**, 34; **27**, 29, 38). Aceasta grupa personalitățile din cele mai bogate și mai influente familii. Astfel, Abu Sufyan, tatăl viitorului calif Mu'awiya din ilustra familie omeyadă, este numit *șayh Qurayș wa kabiru-ha*, „șayhul și șeful [tribului] Qurayș". Acest titlu răsunător, acordat de altfel și altor qurayșiți contemporani cu Abu Sufyan, nu trebuie să fie privit ca un privilegiu exclusiv. Chiar la Mekka, unde întâlnim încă obiceiurile și prejudecățile Arabiei individualiste, Abu Sufyan a fost doar primul dintre negustori, dintre bogătașii de la Mekka, poate cel mai bogat dintre ei, cu siguranță cel mai inteligent, cel mai patriot și care avea, ca persoană particulară, conștiința binelui comun. Acestea sunt calitățile care explică secretul realei sale autorități și al influenței lui, de altfel mai degrabă morală. În fața lui și a tovarășilor din breasla negustorească, șefii familiilor qurayșite își păstrează cu fermitate autoritatea și dreptul de *veto*, de care nu ezită să se folosească, mai ales că era necesar ca deciziile să fie luate în unanimitate. Fără a se atinge de autonomia clanurilor, comunitatea, *mala'*, știe totuși, când este cazul, să exercite o presiune discretă, dacă binele public sau interesul orașului impun această intervenție. Tocmai acest interes îl va invoca atunci când se va opune inițial propagandei religioase a lui Muhammad. *Mala'* începe prin a da recomandări, după care apar amenințările. Urmează scoaterea în afara legii, adică alungarea din trib, acesta refuzând să mai acorde protecție recalcitranților. Alături de izbucnirile continue ale spiritului anarhic propriu arabilor, instinctul solidarității constituie originalitatea organizării mekkane, așa cum putea să fie constatată în ajunul hegirei.

Acest spirit conservator este favorizat de dorința de a exploata sub aspect comercial tradiția lunilor sacre – un fel de armistițiu divin – și apoi atracția exercitată de sanctuarul Ka'ba și de pelerinajul anual, cu popasurile vecine cu Mekka, centre ale târgurilor vizitate de majoritatea arabilor. Clanul quraysit s-a străduit din răsputeri să folosească aceste avantaje, unice în Arabia, astfel încât să aducă beneficii pentru interesele economice ale orașului. La Mekka, rațiunea mercantilă era mai presus de orice alte considerații.

Viața comercială. La o cercetare atentă a literaturii voluminoase și pitorești alcătuite de *Sira** și hadith, apare impresia unei vieți intense care palpită în această „vale seacă" de la Mekka, după cum se exprimă *Coranul* (**14**, 37). Se aude zumzetul unui stup uman, de parcă am fi la o bursă din zilele noastre. Aceeași agitație, aceeași febră lucrativă, aceeași furie a speculației, dar și aceleași averi rapid câștigate, urmate de catastrofe subite. Mekka devine paradisul conducătorilor de caravane, al misiților, samsarilor, bancherilor care împrumută bani cu o camătă exagerată sau care pare așa acelora care refuză să țină seama de riscurile enorme ale capitalului în acea epocă, în acel mediu de nomazi nestăpâniți. În dughenele zarafilor se fac speculații asupra ratei de schimb; jocul se face în funcție de creșterea sau descreșterea monedelor străine, de încărcătura caravanelor, de sosirea, ca și de întârzierea lor. Afluxul de monede bizantine, sassanide și yemenite, vechile sisteme monetare complicate, cunoștințele cerute pentru manipularea lor, toate dădeau ocazia unor infinite combinații, unor operațiuni dintre cele mai profitabile. Acestea sunt denunțate cu curaj în surele mekkane din *Coran*[43].

Caravanele. În opinia lui Strabon, arabii sunt ori misiți, ori negustori: *Kapêloi mallon hoi Arabes kai emporikoi*. „Arabii se ocupă fie cu negustorii, fie cu jafuri"[44], *In comerciis aut latrociniis degit*, ne asigură Pliniu[45]. *Coranul* menționează mereu amintiri pe care mekkanii trebuie să le fi adus din călătoriile lor comerciale: „Nu au călătorit ei oare...?". La Mekka „nu se bucurau de respect decât negustorii", *Man lam yakun tajir fa-laysa 'inda-hum bi-ṣay*[46]. Această

[43] **2**, 275-279; **3**, 130; **4**, 160-161; **30**, 39.

[44] În text, în limba franceză, *razzia*, vezi *supra*, n. 38.

[45] *Istoria naturală*, VI, 162 (n.a.).

[46] În limba arabă, în original: „Cine nu era negustor nu avea de nici unele".

pasiune le cuprinsese și pe femei. Ele își plasau averea în bănci sau activități comerciale: cumpărau acțiuni, uneori pe sume minime. Astfel, puține erau caravanele care plecau fără ca întreaga populație, bărbați și femei, să fie interesată. La întoarcerea lor, fiecare primea o parte din beneficii, proporțional cu suma investită, cu numărul de acțiuni subscrise. Profitul nu era niciodată sub 50%; adeseori era chiar dublu. La plecare caravanele încărcau piei, plante aromate, esențe scumpe, metale, mai ales argint provenit din minele Arabiei. Ținând seama de această activitate de afaceri, nu este deloc surprinzător că la Mekka puteau fi întâlniți negustori care astăzi ar fi milionari. Îmi permit să trimit la studiul special pe care l-am dedicat acestora, *La Mecque à la veille de l'Hègire*[47].

Așezarea geografică. Cu toate acestea, greu am putea găsi un loc mai neprimitor, chiar în depresiunea Tihama, regiunea cea mai netedă și mai pustie a acestei aspre provincii a Hijazului. Strâns ca într-o menghină între doi munți abrupți și golași, orașul ocupa fundalul unei depresiuni, o adevărată cuvetă în care se adunau iarna ploile aduse de înspăimântătoarele furtuni din Tihama. Erau atât de puternice încât devastau periodic orașul și au reușit să răstoarne, așa cum am menționat, chiar și sanctuarul Ka'ba. În acest culoar rău ventilat, ars de soarele necruțător al Arabiei în tot timpul verii interminabile, fără umbra unui singur palmier, populația se vedea nevoită, pentru a-și astâmpăra setea, să depindă de debitul nestatornic al puțului Zemzem, aflat în apropierea Ka'bei. Numai că această depresiune, rând pe rând mlaștină și cuptor, era unul dintre popasurile cele mai importante pe vechiul drum al mirodeniilor, răscrucea drumurilor continentale care legau Yemenul, Africa și Siria de bogatele piețe ale Indiei, obiect al lăcomiei și al luptelor la nivel mondial. Această situare explică, în ciuda numeroaselor neplăceri create de climat, rolul pe care l-a jucat în Arabia acest oraș straniu care avea să fie leagănul lui Muhammad și al islamului[48].

---

[47] În limba franceză, în original: *Mekka în ajunul hegirei*, Beirut, 1924.

[48] Suprafața orașului Mekka era în secolul al XVIII-lea de 40 ha, în secolul al XIX-lea de 960 ha, iar în 1987 de cca 6 000 ha. Această dezvoltare impresionantă a fost facilitată de construirea unei uriașe centrale electrice și a unei vaste rețele de canalizare care aduce apa de mare desalinizată de la uzina Șu'ayba, situată la 150 km sud de Jedda.

3. RELIGIA

Orientaliștii continuă să discute realitatea și profunzimea sentimentului religios care ar putea să fie atribuit sarazinilor[49] dinainte de hegira. *Coranul* îi acuză de necredință (**9**, 73-80; **43**, 30; **49**, 14). Așa cum am constatat, nu apar la ei semne de adevărate preocupări religioase, la un studiu atent al celor mai vechi monumente ale literaturii beduine, mai precis ceea ce a rămas din poezia preislamică, „ușuratică și necredincioasă", așa cum bine a calificat-o Renan, cel care a enunțat și nefericita maximă: „Deșertul este monoteist!".

Ka'ba. Am menționat deja cultul închinat sanctuarului Ka'ba. Acesta este un edificiu paralelipipedic, inițial lipsit de acoperiș, care slujea drept raclă pentru **Piatra Neagră**, care era marele fetiș, divinitatea principală, dar nu unică, a Quraysiților. Dimensiunile actuale ale Ka'bei, frecvent reamenajată și reconstruită[50] – ultima restaurare a avut loc în secolul al XVII-lea – sunt de 12 m pe 10 m, cu o înălțime de 15 m. Ușa se găsește la 2 m deasupra nivelului solului. O tapiserie (numită *kiswa*) – adusă în prezent din Egipt[51] – îmbrăca cei patru pereți exteriori. Piatra Neagră este încastrată în colțul de sud-est, la un metru și jumătate înălțime de sol, nu departe de o altă piatră numită *Al-'As'ad*, „Preafericita"; aceasta din urmă era numai atinsă de credincioși și nu sărutată, precum Piatra Neagră. În toată Arabia skeniților[52] din ajunul hegirei, dar mai ales în Hijaz, religia ne oferă, pe fondul unei *practica multiplex*[53], o trăsătură caracteristică, întâlnită pretutindeni, în ciuda varietății datinilor locale. Este vorba de predominanța și popularitatea **litolatriei**, a cultului pietrelor divine, numite **betyle**[54]. Acestea erau cunoscute și ca *bayt Allah*, „casa lui

---

[49] *Sarazini* este denumirea dată musulmanilor de occidentali în Evul Mediu (din lat. *sarracenus*, gr. *sarakênoi*).

[50] Ka'ba, care fusese inițial o construcție simplă din lemn, a ars în vremea Profetului, fiind reconstruită din piatră cenușie la sfârșitul secolului al VII-lea.

[51] În zilele noastre sanctuarul este învelit cu un acoperământ din brocart negru, lucrat în fiecare an, ofrandă a unui stat musulman sau a unei persoane particulare cu dare de mână.

[52] De la termenul grecesc *skênê*, „cort", „colibă", de unde *skênitês*, „viețuitor în corturi". Vezi și Dominique Sourdel, *Istoria arabilor*, Editura Corint, 2001, p. 14.

[53] În limba latină, în original: „practică foarte variată".

[54] În ebraică, *beth-El*, „casa Domnului", de unde provine gr. *baitulos*.

Allah"; erau socotite reprezentarea, dar și sălașul divinității, fără ca nimeni să își pună problema de a cerceta sau de a discuta aceste credințe tradiționale. La început sanctuar al beduinilor, Ka'ba, împreună cu puțul sacru Zemzem, au ajuns să fie un punct de atracție pentru aglomerarea de sedentari care devenise Mekka.

Absența idolilor. În ciuda absenței unei mitologii veritabile, asemănătoare aceleia a grecilor, păgânismul arab cunoștea un fel de panteon în care figurau zei și zeițe: să menționăm, de pildă, triada feminină alcătuită din Al-Lat, Al-'Uzza și Al-Manat, devenite ulterior „fiicele lui Allah". Relațiile dintre ele au fost puțin studiate. Ele apar la fel de imprecise în mitologia Arabiei de sud și în Yemen. Mitologia din Hijaz nu a cunoscut idoli adevărați, adică reprezentări figurate ale unor ființe divine. De aceea *Coranul* nu condamnă nicăieri în mod expres imaginile sau efigiile propriu-zise: „autorul" lui nu a întâlnit așa ceva la păgânii arabi. Așa cum am arătat, divinitățile venerate de aceștia erau pietre care aveau formele cele mai diverse: blocuri de stâncă cu aspect neregulat, monoliți înalți, ciudat sculptați prin eroziune atmosferică, luând uneori forme de oameni, coloane sau piloni. Unele rămâneau prinse în stâncile unde fuseseră descoperite. Altele, cum ar fi Piatra Neagră, erau fixate într-o raclă sau erau înconjurate simplu cu un brâu de pietre. În apropiere se găsea de obicei un puț folosit pentru abluțiuni, adesea și un arbore sacru, el însuși un zeu sau sălașul unei ființe divine. Acesta servea la suspendarea trofeelor de război, a armelor votive, a ofrandelor vizitatorilor, care puteau uneori să fie doar o bucată de stofă sau de veșmânt.

Împrejur se întindea spațiul *haram**, teritoriul sacru unde se bucurau de dreptul de azil toate ființele vii, oameni sau animale. Chiar și copacii din *haram* trebuiau respectați cu sfințenie: nu era permis nici măcar să se rupă o creangă din ei. Aceste sanctuare provinciale în aer liber rămâneau pustii cea mai mare parte a anului. Tribul – căci fiecare trib sau grup de triburi își avea zeii proprii – se aduna acolo în momente solemne de peste an, de pildă la începutul toamnei și al primăverii, pentru sacrificii, în primul rând prin tăierea de cămile. Credincioșii se învârteau (în așa-numitul *tawaf**) în jurul fetișului, pe care îl atingeau și îl sărutau în trecere. Participanții erau obligați să se purifice și să respecte abstinența rituală. Jertfa în sensul biblic nu era practicată. Sângele victimei, înlocuit uneori cu lapte, era vărsat asupra betylei sau într-o deschizătură săpată la piciorul zeului-fetiș.

Urma prânzul ritual – un fel de comuniune – la care participanții, având toți capul ras, consumau carnea. O dată încheiată această ceremonie, ieșeau din *haram*, adică din starea sacră, pentru a pătrunde din nou în *hill*, starea profană, altfel spus, pentru a-și relua ocupațiile obișnuite.

Unele betyle erau transportate la război, când comunitatea nomadă se găsea angajată într-o bătălie de care depindea soarta ei. La fel se întâmpla și în timpul anumitor ceremonii religioase, de pildă procesiunile de sfințire a recoltelor, sau pentru *istisqa'* [55], în urma secetei prelungite sau în perioadele de pelerinaj. Pentru această deplasare se folosea o *qubba*, un fel de pavilion sau tabernacul făcut din piele vopsită în roșu. Aceste procesiuni se încheiau cu rotirea de șapte ori, deplasare rituală împrejurul sanctuarului. Paza *qubbei* era încredințată unei escorte alcătuite din femei. Ele își alăturau vocile cântărilor liturgice și incantațiilor sacre, intonate în sunet de chimvale[56]. În vremea pelerinajului, procesiuni similare îi conduceau pe participanți la diverse popasuri, legând între ele sanctuare vecine. Se practica de asemenea divinația cu ajutorul săgeților rituale, trase la sorți în prezența betylei de către *kahin*, ghicitorul profesionist. Acestea furnizau răspunsul afirmativ sau negativ la întrebarea care fusese rostită. Adeseori ghicitorul era înlocuit de o ghicitoare, *kahina*.

Așa se prezintă fetișismul, extrem de primitiv, de care era legat cultul quraysit și întregul pelerinaj la Mekka, cu popasurile lui, *mawqif*, la 'Arafa, Mina etc., cu deplasările și procesiunile la Safa și Marwa, precum și la celelalte sanctuare, aflate în oraș. Din acest ansamblu de ceremonii arhaice, *hajj**-ul islamic a păstrat principalele practici.

Acestea au fost reformulate oarecum. Pentru a elimina semnificația lor politeistă, islamul le-a pus în relație cu cultul închinat lui Allah și a susținut că au fost inițiate de Abraham, întemeietorul Ka'bei. Fataliști incurabili, beduinii nu aveau nici o noțiune precisă cu privire la viața viitoare sau la nemurirea sufletului. Ei acceptau existența *jinni*-lor, creaturi definite neclar, între demon și om, dar care se reproduc precum acesta din urmă. Aceștia sunt temuți pentru că se bucură de puterea de a se face nevăzuți, dar sunt totuși muritori. În secolul care a fost martor la nașterea lui Muhammad,

[55] În limba arabă, în original: „rugăciunea ploii".

[56] Instrument muzical de percuție din Antichitate, format din două talere de alamă.

Allah începuse să se distingă din masa divinităților particulare și din grupul betylelor. Acestea sunt încă adorate, dar se acceptă faptul că *Allahu akbar*, „Allah este mai mare"[57].

Slujitorii cultului. Nu exista un adevărat **cler** sau o **castă sacerdotală**. În locul acestora funcționau preoți cu rol de oficianți de ordin inferior: ghicitori, prezicători, proroci, slujitori, păzitori ai betylelor și sanctuarelor. *Kahin*-ul și corespondentul său feminin *kahina* transmit oracolele, cercetează săgețile sacre, conduc *istisqa'*, rugăciunea menită să aducă ploaia. Se crede că sunt inspirați de un duh (*jinn*, demon etc.). *Sadin* sunt simpli păzitori ai sanctuarelor. *'Ayf* și *qayf* interpretează sorții și dau verdicte în cazurile complicate de stare civilă sau de genealogie. Un *'ayf* cunoaște formulele și gesturile care pot alunga sorții potrivnici (*zajar*). Pentru a decide în cazurile de paternitate, un *qayf* se servește mai ales de asemănări în ce privește laba piciorului. *Kahin*-ii ocupă vîrful acestei ierarhii imprecis definite: menirea lor nu e ereditară, cum este aceea de *sadin*. Ei însoțesc oștile și *qubba*-tabernacul. Grație capacității lor de previziune, trebuie să dea informații despre intențiile și mișcările dușmanului. Îndeplinesc de asemenea și rolul de *hakam*, judecător-arbitru. Se crede că au – mai ales *kahina*, clarvăzătoarea – o putere ocultă, cum ar fi să atragă ploaia, să alunge duhurile, bolile și vrăjile sau să facă inofensive armele și manevrele dușmanului, prin formule misterioase – precum Balaam din *Biblie*[58].

Nimic nu dovedește că în Arabia era răspândită uciderea pruncilor, în afara tribului Tamim, care a practicat-o numai într-o perioadă de foamete cruntă. Această acuzație, acceptată de orientaliști cu prea multă ușurință, se explică prin importanța redusă pe care beduinii o acordau fiicelor lor. Aceasta a fost pusă în legătură cu o interogație retorică din *Coran* (**16**, 57-59[59]),

---

[57] Deși este, sub aspect gramatical, o expresie de comparativ/superlativ, formula este interpretată în islam ca „Allah este mare", întrucât nu este de conceput un punct de referință cu care Allah ar putea, în mod blasfematoriu, să fie comparat.

[58] Profet biblic din cetatea Pethor, pe Eufrat, cf. *Numerele*, **22**, 4 ș. urm.

[59] „Ei fac lui Dumnezeu fiice, slavă Lui, iar lor ceea ce poftesc!/Când îi este vestită unuia dintre ei o fiică, fața i se întunecă, se închide în el,/se ține departe de oameni pentru răul ce i-a fost vestit." În versiunea engleză *The Glorious Kur'an*, text, traducere și comentariu de Abdallah Yousef 'Ali, Lahore, 1973, „ceea ce poftesc" este interpretat ca *sons*, „fii" (p. 670).

interpretată *ad litteram* de poeți, mai ales de Farazdaq[60], în primul secolul după hegira[61].

Evreii. Am menționat deja ocuparea oazelor Hijazului de către evrei. Ei se găseau în grupuri mai numeroase la Medina, unde stăpâneau cele mai bune terenuri și controlau comerțul și industria. Aceștia le-au îngăduit arabilor – cei care în curând aveau să fie numiți *Al-Ansar*[62] – să se instaleze la Medina ca „tolerați". Ajungând până la urmă majoritari, acești „tolerați" aspirau să devină stăpâni absoluți. După hegira, Muhammad va avea de înfruntat ostilitatea evreilor din Medina: *Coranul* prezintă numeroase mărturii în acest sens. Exista o colonie israelită și în Tayf. La Mekka ei erau reprezentați numai de negustori aflați în trecere. În Yemen reușiseră să întemeieze un stat evreu, intrând în conflict cu creștinii locali.

Aveau rabini, sinagogi, școli, o organizare perfectă, dar și prejudecățile exclusiviste ale mozaismului talmudic. Pentru ei, arabii erau *'ummiyyun*, cu înțelesul de „păgâni" și nu de „analfabeți"[63], decât poate în sensul că ei nu aveau o Carte revelată, *Kitab**. Evreii îi priveau de sus deși chiar ei, în marea lor majoritate, erau prozeliți de origine isma'ilită. Acest dispreț le va dăuna în lupta împotriva islamului. Cu toate acestea, nu i-a împiedicat să cultive și ei, și chiar cu succes, poezia arabă, în același stil profan ca al beduinilor, fără ca nimic să reflecte ideile religioase ale autorilor. Toți erau sedentari: nu se cunoaște nici măcar un trib de evrei nomazi.

Creștinii. Considerabil mai redus ca răspândire și mai ales ca unitate, fără a se bucura, precum evreii, de avantajul grupării în anumite oaze, astfel apare creștinismul în Hijaz, unde era destul de prezent la beduinii care trăiau la granița cu Siria, apoi în provinciile

---

[60] Hammam Ibn Galib, numit Farazdaq, poet irakian (m. 728) cunoscut pentru depravarea lui (asemuit cu François Villon). A fost întemnițat din cauza devotamentului său față de cauza 'alizilor.

[61] Vezi și **17**, 31: „Nu vă ucideți pruncii de frica sărăciei. Noi le dăruim traiul așa cum vi-l dăruim vouă. Uciderea lor este un păcat greu".

[62] În limba arabă, în original: „susținători", „adepți", „partizani", „prieteni". Termenul se referă la locuitorii arabi ai Medinei care au îmbrățișat islamul de timpuriu, acordându-i refugiu lui Muhammad în anul 632.

[63] În limba arabă, *'ummiyy* înseamnă atât „analfabet", cât și „neînvățat", și de aici „păgân".

gassanide[64], precum și în Yemen, unde lupta cu succes împotriva iudaismului. El beneficia totuși, în ochii beduinilor, de prestigiul statelor creștine precum Bizanțul, Abisinia, statul gassanid și cel lahmid[65]: acest avantaj le era refuzat israeliților. În Wadi l-Qura și în vecinătatea Siriei trăiau comunități de asceți și sihaștri creștini. Poezia veche atestă popularitatea acestor călugări, iar *Coranul* păstrează ecoul simpatiei pentru ei (**5**, 82-85; **24**, 36-38; **57**, 27)[66]. La Mekka nu putem constata decât existența unei grupări foarte restrânse de localnici creștini, aparținând tribului Qurayș. Ca și evreii, creștinii din Arabia se îndeletniceau cu comerțul, mai ales cu negustoria în orașe, oaze și așezări ale beduinilor. Par să fi fost numeroși la Mekka abisinienii creștini care se ocupau de comerțul cu sclavi. Toți acești străini erau adepții unor vechi erezii. Aparțineau unor „secte" neortodoxe, în principal celei a iacobiților, apoi celei nestoriene și variantei abisiniene a creștinismului, puternic impregnată de elemente iudaice. La Mekka, Muhammad pare să le fi căutat tovărășia (**17**, 101; **25**, 35-36).

Frecventarea acestor „informatori", oameni cu o gândire simplă, care vorbeau o limbă străină (**16**, 103), care nu își cunoșteau bine propria religie, apoi dezacordurile lor și diferențele doctrinare dintre ei (**19**, 34, 37), toate aceste circumstanțe nu puteau să-l ajute prea mult pe Muhammad să se lămurească asupra credințelor și valorilor creștine. El nu a reușit să distingă creștinismul de iudaism și pe ambele de un fel de revelație primitivă. Aceeași iluzie i-a creat-o și micul grup, contemporan cu el, al *hanif*-ilor – niște monoteiști, nici evrei, nici creștini. În sura **5**, 112 ș. urm. se vede cum și-a imaginat el sfânta taină a euharistiei[67]. Înainte de a ajunge la Medina, Muhammad credea că el este, în principiu și în linii mari, în acord cu cele

---

[64] Tribul lui Gassan s-a instalat în nord-vestul Arabiei către anul 490, întemeind un mic stat care a devenit vasalul Imperiului bizantin și a încurajat creștinismul monofizit.

[65] Lahmizii au întemeiat un stat în nord-estul Arabiei la sfârșitul secolului al III-lea, cu capitala la Hira, oraș care a fost, înainte de islam, un centru cultural și spiritual al întregului Orient Apropiat.

[66] Se crede că la vârsta de nouă ani Muhammad a întâlnit creștini nestorieni, între care și călugări precum Bahira, la Bosra, în Siria (70 km sud de Damasc), când l-a însoțit pe unchiul său Abu Talib, plecat cu o caravană comercială de la Mekka.

[67] „Iisus, fiul Mariei, spuse: Doamne, Dumnezeul nostru! Pogoară-ne nouă din cer o masă! Va fi pentru noi un ospăț, de la cel dintâi la cel din urmă dintre noi, și ne va fi semn de la Tine."

două religii biblice[68]. El apelează permanent la mărturia lor (**16**, 43; **21**, 7 ș. urm.[69]) și găsește în acest acord al credințelor monoteiste dovada realității misiunii sale, care l-a făcut să lucreze printre compatrioții lui spre a face să triumfe monoteismul. Își exprimă dorința fierbinte ca bizantinii să-i învingă pe persanii politeiști (**30**, 2-6). Numai la Medina, stând de vorbă cu evreii, își va da seama de iluziile sale și va ajunge la concluzia fermă că „oamenii *Cărții*" sunt de rea credință. Îi va acuza – mai ales pe evrei – întâi că i-au ascuns cărțile lor sfinte și apoi că le-au denaturat.

[68] În text, *scripturaires*, „scripturare", cu referire la *Vechiul* și *Noul Testament*. Adepții acestora sunt numiți și „oamenii *Cărții*", în limba arabă *'ahl al-Kitab*. Același nume a fost dat oricărei comunități care și-a întemeiat credința pe o *Carte* revelată, inclusiv zoroastrienilor și, o dată cu propovăduirea *Coranului*, musulmanilor. Vezi H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 21.

[69] *Coranul* îi mai numește pe monoteiști și „oamenii Amintirii", *ahl az-zikr*.

II. MUHAMMAD, întemeietorul islamului

În Arabia anarhică descrisă mai sus, în mediul cosmopolit și păgân de la Mekka, s-a născut **Muhammad**, căruia francezii îi spun *Mahomet*[70]. *Coranul* îl mai numește și *'Ahmad* (**61**, 6). Aceste două nume apar în surele medineze, dar nu și înainte. Data nașterii lui ar trebui să fie plasată nu către 570 – care este data tradițională, îndeobște admisă de islamologi –, ci către 580, dacă este adevărat că s-a stins pe la vârsta de cincizeci de ani.

Viața lui ne este cunoscută din *Coran* și dintr-o compilație închinată tradiției seculare, *Sira*, ale cărei texte au început să fie adunate, apoi redactate de musulmani încă de la sfârșitul primului secol de la hegira. Volumul a crescut o dată cu numărul anilor. Această documentație bogată a fost supusă de orientaliști, în special de cinci decenii încoace, unei critici foarte atente. Partea cea mai puțin cunoscută din *Sira*, dar și cea mai aprins discutată, este perioada mekkană din viața Profetului. Începând cu hegira, datele esențiale încep să fie mai exacte.

1. PERIOADA MEKKANĂ

Tinerețea lui Muhammad. Muhammad era de familie bună, se născuse în clanul hașimiților. Aceștia se trăgeau din străbunul Qusayy, pe care *Sira* îl prezintă drept întemeietorul gloriei quraysite și, prin Qusayy, din ceea ce am putea numi „aristocrația citadină", dar între timp scăpătase. La Mekka dușmanii lui vor obiecta cu privire la misiunea lui profetică pe motiv că avea o situație socială

[70] Autorul folosește peste tot această formă, ca majoritatea orientaliștilor francezi sau francofoni. Pentru a restitui forma originală a numelui arab, am folosit în traducere numele „Muhammad".

obscură și umilă (**17**, 94; **25**, 7-8; **43**, 31). Tatăl lui se numea 'Abdallah, mama lui 'Amina. Nu și-a cunoscut tatăl, care a murit în străinătate, iar pe mama lui, stinsă înainte de vreme, de-abia a văzut-o. *Coranul* nu conține nici o aluzie la părinții lui. Sura **93** atestă că el a rămas orfan de mic și a trăit anii copilăriei și ai tinereții în sărăcie. Acestea sunt toate datele certe pe care le avem asupra primilor săi douăzeci și cinci de ani de viață. Ni se spune că era respectat pentru corectitudinea lui. Era un cugetător; îl interesau chestiunile religioase, care îi lăsau indiferenți pe scepticii lui concetățeni. Îi plăcea să discute despre ele cu puținii „oameni ai *Cărții*" care se aflau în trecere. Îl surprindem în căutarea unui ideal religios superior aceluia al anturajului său de la Mekka. Călătoriile lui în afara orașului și chiar dincolo de granițele Arabiei nu sunt un element neverosimil: toți qurayșiții erau angajați în comerțul bazat pe caravane. În *Coran* există numeroase referiri la acestea, chiar și la călătorii pe mare. Acestea din urmă sunt considerate cele mai tardive și mai precise descrieri din *Coran* (**10**, 22; **16**, 14; **24**, 40, 45). *Sira* afirmă că tocmai în timpul acestor călătorii el a intrat în contact cu călugări creștini care i-au prezis mărirea ce avea să vină.

Căsătoria. Chemarea. Se pare că orfanul hașimit a fost luat de suflet mai întâi de către bunicul lui, 'Abdulmuttalib, apoi de unchiul său Abu Talib, tatăl lui 'Ali[71]. În preajma vârstei de douăzeci și cinci de ani, se căsătorește cu o văduvă bogată de la Mekka, Hadija, care avea o vârstă înaintată – trecuse de patruzeci de ani. Averea nevestei sale îl va scăpa de grijile materiale. Ea i-a dăruit mai mulți copii dintre care numai fetele au rămas în viață. Fiica lui, Fatima, i-a supraviețuit. Căsătorită cu vărul ei 'Ali, aceasta a devenit, prin fiii ei Hasan și Husayn, strămoașa numeroaselor familii de „Șerifi*", cum sunt numiți urmașii Profetului. Titlul respectiv este uneori acordat și altor fii ai lui 'Ali, pe care nu i-a născut Fatima.

Chestiunea vieții viitoare și a implicațiilor ei morale nu îi preocupa deloc pe locuitorii de la Mekka. Punându-și această problemă pe când avea vreo treizeci de ani, Muhammad a traversat o criză religioasă (**10**, 30). Ea a dus până la urmă, după meditații prelungite

[71] Strănepot al lui Hașim, 'Ali este considerat continuatorul liniei hașimite (a tribului *Banu Hașim*) în familia Profetului, *ahl al-Bayt*, având prin urmare o poziție privilegiată, pe care s-au bazat pretențiile sale la succesiunea Profetului.

în singurătate, obsesii despre Satana (**7**, 11-18; **26**, 95; **41**, 36) și viziuni nocturne (**44**, 3; **73**, 1 ș. urm.; **74**, 1 ș. urm.; **97**, 1), la convertirea acestui spirit sobru. Dezgustat de fetișismul și de materialismul quraysiților, el a îmbrățișat monoteismul și credința în învierea morților. Fiind de acord asupra acestor dogme cu evreii și creștinii, convins că, întrucât nu există decât un singur Dumnezeu, nu trebuie să existe decât o singură revelație în afara căreia arabii nu ar fi putut fi abandonați, a considerat că are menirea de a predica aceste adevăruri în fața compatrioților săi și în limba lor. Un rol modest, limitat la a furniza un fel de versiune arabă a revelației universale, care s-a adaptat la necesitățile fiecărui popor. Data exactă, circumstanțele precise ale acestui progres duhovnicesc, cum a evoluat Muhammad treptat, ajungând ca, de la rolul de predicator și moralist, să se creadă ridicat la acela de profet, toate acestea ne rămân necunoscute. Nu avem în acest sens decât aluzii obscure în *Coran* (**53**, 1-18; **74**, 1-10; **81**, 19 etc.; **96**, 1-5). Ele au fost preluate și îmbogățite cu detalii în *Sira*, prin nenumărate și pitorești povestioare.

Începutul propovăduirii. Muhammad a început să propovăduiască noua credință înconjurat mai întâi de indiferență, mai apoi de ostilitatea scepticilor mekkani. Revendicările lui sociale în folosul săracilor i-au supărat pe bogătași, opresorii celor slabi. Ei l-au considerat revoluționar și l-au acuzat că distruge constituția pe care se sprijinea prosperitatea orașului lor. El însuși se prezenta drept „un om obișnuit, dar care era însărcinat să predice revelația monoteistă" (**41**, 6[72]). Adversarii Profetului au folosit mai întâi împotriva lui arma sarcasmului. Au îndreptat-o în primul rând împotriva credinței în Înviere, pe care înnoitorul o susținea neobosit, apoi împotriva prevestirii lui cu privire la o catastrofă iminentă și la evoluțiile eshatologice pe care predicatorul le punea în legătură cu aceasta. Pentru a scăpa de aceste insulte, mai mulți dintre primii musulmani au plecat în Abisinia. Discuțiile respective sunt relatate pe larg în surele mekkane. Se găsește aici și povestea despre *'isra'* *, „Călătoria nocturnă" de la Mekka la Ierusalim. Aceasta formează începutul solemn al surei **17**: „Mărire Celui ce l-a purtat în noapte pe robul Său de la Moscheea cea Sfântă la Moscheea cea Îndepărtată, cu împrejmuirea pe care am binecuvântat-o, ca să-i arătăm din

[72] Versetul coranic spune: „Eu sunt un om asemenea vouă și mie mi s-a dezvăluit că dumnezeul vostru este Dumnezeu, Unul (...)".

semnele noastre. El este Auzitorul, Văzătorul." Din acest motiv, islamul revendică Ierusalimul drept cel de-al treilea oraș sfânt al său.

Insuccesul. Hegira. Cariera politică a lui Muhammad la Mekka pare să imite modelul profeților, predecesorii lui, ale căror greutăți *Coranul* le expune pe larg. Insuccesul l-a convins curând că era imposibil să-i convertească pe concetățenii lui. Totuși, el nu și-a pierdut nicidecum credința și nici convingerea cu privire la misiunea lui, pe care și-o va păstra până la sfârșit. A început prin a o comunica unui mic grup de susținători, printre care se remarcau oameni hotărâți ca Abu Bakr și 'Umar, care aveau să devină cei mai devotați susținători ai săi. După o călătorie de propovăduire la Tayf, lipsită de succes, întâmplarea a făcut să se întâlnească cu arabi din Medina care se aflau în trecere pe la Mekka, arabi pe care raporturile cu concetățenii evrei îi făcuseră să fie mai interesați de ideile religioase. Aceștia l-au invitat să se mute la ei. El avea atunci vreo patruzeci-cincizeci de ani, potrivit versiunii tradiționale admise îndeobște.

Exodul la Mekka reprezintă începutul **hegirei**, *hijra**, adică „pribegia". Aceasta marchează punctul inițial al **erei musulmane**, instituită după șaptesprezece ani de califul 'Umar. Data când se presupune că a avut loc hegira este 16 iulie 622. Marchează totodată o schimbare nu mai puțin semnificativă în cariera lui Muhammad: în acest moment începe evoluția politică a islamului. Muhammad, la început predicator monoteist, apoi profet, va deveni șef de stat. Potrivit vechilor legi arabe, hegira însemna nu numai ruptura cu orașul lui natal, dar și un fel de declarație de război. Clasa conducătoare de la Mekka a înțeles exact mesajul. Până atunci, pentru discipolii lui Muhammad cuvântul de ordine fusese „să țină piept" opoziției și să nu folosească decât mijloace persuasive. *Jihadul* fusese anterior doar un război spiritual. La Medina începe timpul acțiunii. Se recomandă lupta armată, până ce islamul va învinge și „cei care nu cred în Dumnezeu vor fi umiliți și siliți să plătească tributul" (**9**, 29).

2. PERIOADA MEDINEZĂ

Muhammad la Medina. Câteva sute de locuitori ai Medinei au îmbrățișat noua credință neîntârziat. Ei sunt numiți *Ansar*,

„Susținătorii" (**9**, 100). Un număr de musulmani mekkani plecaseră la Medina înaintea învățătorului lor. Aceștia, împreună cu concetățeni ai lor și alți arabi mutați la Medina, sunt numiți *Muhajirun**, „Pribegii" (*Coran, loc. cit.*). „Susținătorii" și „Pribegii" vor alcătui aristocrația islamului, care începea să se formeze. La Medina Muhammad a încercat, printr-o convenție foarte abil formulată, *'ahd*, să devină judecătorul suprem între musulmani, evrei și păgâni, astfel ca toate contestațiile să fie înaintate tribunalului său. Prima lui intenție pare să fi fost să găsească un *modus vivendi* cu evreii (**3**, 64). Judecător și pacificator, pregătea spiritele să-l accepte treptat drept conducător suprem, religios și politic.

Fără îndoială că ar fi reușit, dată fiind maleabilitatea medinezilor, dacă nu i-ar fi stat în cale obstinația locuitorilor evrei ai oazei. Convins că se împărtășea din același izvor al revelației ca și evreii, el i-a acuzat de falsificare (*tahrif**) fie a textului, fie a interpretării *Bibliei* [73]. Primele lui contacte cu ei i-au permis, cel puțin, să se familiarizeze cu istoria biblică a lui Abraham. A aflat astfel despre relațiile genealogice ale lui Ismail cu poporul arab. Va folosi mai târziu aceste date pentru a afirma independența islamului față de cele două monoteisme biblice, iudaismul și creștinismul, cu care nu va întârzia să-și descopere dezacordul doctrinar. Muhammad a raportat islamul la Abraham, considerat ca strămoșul său religios. Proclamându-l pe acest patriarh drept întemeietorul Ka'bei, s-a mândrit că poate să „depăgânizeze" vechiul sanctuar mekkan și să-l consacre cultului lui Allah fără să atace naționalismul quraișiților (**2**, 125, 127, 196; **3**, 96 ș. urm.; **22**, 29, 33). În locul Ierusalimului, Ka'ba a devenit pentru musulmani *qibla**, direcția în care se face rugăciunea (**2**, 143 ș. urm.).

După ce a încercat să se apropie de evrei cel puțin printr-un acord politic, el a trebuit să se convingă că totul îl despărțea de ei și că îi erau total ostili. Afirmând că profeția era, din principiu, privilegiul exclusiv al neamului lui Israel, ei au refuzat să admită pretențiile profetului „păgân", *ummi*. Muhammad a preluat calificativul *ummi* și s-a mândrit cu el, considerând că este prerogativa lui Dumnezeu „să aleagă pe cine dorește". Rabinii lor nu au încetat să-l hărțuiască cu dispute și glume; poeții lor l-au copleșit cu epigrame. La rândul lui, îi acuză că i-au ascuns cărțile lor sfinte și că au pretins a fi sinceri, prefăcându-se doar că i le dezvăluie (**3**, 187). Împins la limită,

[73] Autorul se referă la *Vechiul Testament*.

Muhammad îi va declara „cei mai răi dușmani ai islamului" (**5,** 82). Renunțând să-i mai convingă, el a crezut mai întâi că-i poate intimida prin asasinarea principalilor conducători ai lor. Mai târziu, când relația cu Mekka i-a oferit mai multă siguranță, a adoptat măsuri și mai dure împotriva adversarilor săi neînduplecați.

Bătăliile. Badr. La câteva luni după ce s-a așezat la Medina, Muhammad a trimis pâlcuri de oaste să atace caravanele plecate de la Mekka. Acesta era răspunsul la jignirile pe care le aveau de suferit puținii adepți rămași în orașul lui natal. În același timp, el ataca Mekka în punctul ei cel mai vulnerabil. Aristocrația qurayșită s-a îngrijorat. Era compromis comerțul, deci prosperitatea orașului; căci comerțul depindea de siguranța drumurilor comerciale.

Între timp, o importantă caravană mekkană plecase către Siria. Ar fi trebuit să se întoarcă cu mărfuri și valori de aproape un milion. Muhammad și-a jurat că o va captura pe drumul de întoarcere. Această știre a stârnit îngrijorare la Mekka, unde șeful caravanei, Abu Sufyan, a reușit să dea alarma și să ceară ajutor. S-a organizat peste noapte o ceată formată din câteva sute de oameni, negustori și burghezi, luați brusc de la tejghelele prăvăliilor; soldați improvizați, puțin pregătiți să înfrunte inamici dârji, pe care cu greu reușeau să-i urască. Această gloată și-a închipuit că oastea dușmană se va împrăștia numai când va afla de apropierea ei.

În ciuda anulării ordinului de atac de către Abu Sufyan, care reușise să ajungă rapid la Medina și să salveze caravana, mekkanii au înaintat în mare neorânduială către Badr, locul de desfășurare al unui târg anual. Pentru orice eventualitate, negustorii qurayșiți luaseră cu ei și ceva marfă, ca să nu scape ocazia de a obține un oarecare profit. La târgul de la Badr s-au ciocnit pe neașteptate de oștile medineze, însoțite de Muhammad în persoană. A urmat o debandadă lamentabilă. În ciuda superiorității lor numerice semnificative, mekkanii au înregistrat câteva zeci de morți și tot atâția prizonieri, pe care au fost siliți să-i răscumpere cu bani grei. Acest eveniment e cunoscut drept „miracolul de la Badr" (din anul 624), celebrat de *Coran* (**3**, 123). A hrănit orgoliul musulmanilor și a avut un răsunet considerabil în toată Arabia.

Uhud. La Mekka, umilința și consternarea au fost uriașe. Timp de un an a fost pregătită revanșa militară. Orgolioasa republică a consacrat acestei acțiuni o jumătate de milion, întregul beneficiu realizat

de caravana de la Badr pe care, cu abilitate, Abu Sufyan o salvase de la dezastru. Mekkanii și-au luat revanșa în ziua bătăliei cunoscute drept „Uhud" (625), după numele unui munte de lângă Medina. Musulmanii au fost zdrobiți, iar Profetul a fost rănit. Învingătorii nu au îndrăznit să atace Medina, oraș deschis și lipsit de apărare. Lipsa lor de decizie a schimbat succesul de la Uhud într-o victorie fără urmări. Cât despre Muhammad, acest eșec răsunător nu a reușit să-l descurajeze. La câteva luni după bătălia de la Uhud, el și-a reluat atacurile și raidurile împotriva negustorilor de la Mekka, pe care a reușit până la urmă să-i ruineze.

„Războiul tranșeei". Mekka a făcut atunci apel la oștirile triburilor beduine, care-i erau aliate; a mobilizat trupe de mercenari cunoscuți sub numele de *ahabiș*, pentru că majoritatea erau originari din Abisinia[74]. Noua armată, care număra aproape 10 000 oameni, a atacat Medina în anul 627. Acest episod apare în *Sira* sub numele de „Războiul tranșeei" sau *Al-Handaq*. Pentru a compensa inferioritatea marcată a forțelor lui militare, Muhammad s-a gândit să apere partea cea mai vulnerabilă a orașului printr-un șanț puțin adânc, numit *handaq*. Acest obstacol de proporții reduse a fost suficient pentru a stăvili avântul agresorilor. Între beduini și locuitorii din Mekka nu exista bună înțelegere și încredere reciprocă. Manevrele abile ale lui Muhammad au sfârșit prin a-i dezbina. Bătălia s-a dus de la distanță, mai ales cu pietre și săgeți. După o lună, oștile adunate s-au hotărât să ridice asediul Medinei (cf. **33**, 9-27). Pierderile umane ale celor două tabere, puse la un loc, nu ating nici măcar cifra 15. Această ilustrare prin fapte vine să confirme imaginea teoretică pe care am schițat-o anterior asupra „curajului" beduin (vezi *supra*, p. 23).

Diplomația. După ce a obținut acest avantaj, Muhammad ar fi putut considera că a câștigat partida. În loc să exploateze evenimentul pe calea armelor, el a preferat să recurgă la diplomație, cu rezultate excelente. Plecând în fruntea unei mulțimi formate din 1 400 de musulmani, sub pretextul pelerinajului, el a acceptat, de formă, să plece capul. S-a lăsat oprit de mekkanii înarmați, alături de toți ai lui, la limita zonei *haram*. Dar tot el, care era un *tarid*[75], un proscris

[74] În limba arabă Abisinia (Etiopia de azi) este numită *Al-Habaș*, iar termenul *ahabiș* este pluralul substantivului *habași*, „etiopian".

[75] În limba arabă, în original: „proscris", „surghiunit", „alungat".

politic, a știut să smulgă negociatorilor trimiși de ei ceea ce îi stătea pe inimă, și anume acordul de la Hudaybiyya (anul 628). În acest acord, redactat în dublu exemplar, trata cu mekkanii de la egal la egal, în calitate de șef de stat. Islamul a câștigat astfel prestigiu și și-a atras noi adepți dintre quraysiți. Fără îndoială, cei mai remarcabili dintre acești noi susținători aveau să fie cei doi viitori căpitani de oști, Halid Ibn al-Walid și 'Amru Ibn al-'Asi.

În timp ce pregătea pe calea armelor și a diplomației capitularea orașului său natal, Muhammad a acționat, mai ales după Uhud, astfel încât să-și asigure posesia exclusivă a bazei sale operaționale, oaza medineză. Un grup de locuitori influenți ai Medinei acceptaseră să îmbrățișeze islamul, dar erau hotărâți să rămână stăpâni la ei acasă și să nu se lase guvernați de *muhajirunii* mekkani din anturajul Profetului.

Acești medinezi au urzit un complot ca să scape de intruși, lăsându-i fără alimente, fără mijloace de subzistență (**63**, 7-8). Pe aceștia *Coranul* îi numește *munafiqun*, „fățarnici" și „inimi bolnave" (**24**, 50). Muhammad a învins fără mari probleme această mișcare cu tentă naționalistă, ai cărei conducători, încurcați de convingerile lor musulmane, nu au fost suficient de hotărâți (**4**, 141). Pe bună dreptate, *Coranul* ironizează neputința lor de a-și duce planul la bun sfârșit (**9**, 90). Ei au vorbit și s-au agitat, în loc să acționeze.

Expulzarea evreilor. Evreii din Medina i-au creat mai multe probleme. A încercat, fără succes, să-i câștige de partea lui. Și ei au fost nehotărâți. În loc să se unească fără ezitare, mai întâi între ei și apoi cu dușmanii lui Muhammad, s-au mulțumit să-l provoace cu ironiile lor. Această opoziție surdă, dar lipsită de vlagă, a sfârșit prin a-l exaspera. Atunci a început să reducă și ulterior să expulzeze clanurile lor cele mai nevolnice. Ultimul dintre ele, Banu Qurayza, a fost învins. Toți bărbații în putere, în număr de 600, au fost trecuți fără milă prin tăișul sabiei. Femeile și copiii au fost vânduți la mezat. Pe domeniile lor înfloritoare, Muhammad i-a așezat pe „Pribegii" veniți de la Mekka. Evreii din Haybar și Fadak au fost siliți, de asemenea, să se supună și să accepte să-și cultive, ca fermieri, oazele lor fertile spre folosul musulmanilor, deveniți stăpânii lor. După ce a întrerupt relațiile cu evreii, Muhammad s-a întors către „cei care se numesc creștini"; el laudă „purtarea lor prietenoasă și lipsa trufiei, pentru că au preoți și călugări" (**5**, 82). Va întrerupe însă relațiile și cu aceștia,

pentru că i s-au părut la fel de inflexibili ca și evreii, deși mai puțin provocatori (**3**, 71; **8**, 31; **9**, 31).

Înfrângerea de la Mu'ta (anul 629). Încurajați de aceste succese, dar obligați prin acordul de la Hudaybiyya (vezi *supra*, p. 44) să respecte caravanele mekkane, musulmanii și-au întors privirile către Siria. O coloană masivă de 3 000 de oameni a plecat să jefuiască Transiordania. Muhammad nu pare să fi avut încredere în deznodământul aventurii și nici să o fi aprobat, la fel și anturajul său apropiat. Nimic nu dovedește că el ar fi avut vreo intenție serioasă de a face cuceriri în afara granițelor arabe; altminteri nu s-ar fi dat în lături să însoțească periculoasa expediție, din care s-au abținut de asemenea să facă parte Abu Bakr, 'Umar și cei mai iluștri dintre tovarășii lui. El a acceptat să fie înlocuit de Zayd, fiul lui adoptiv. Ajunsă la Mu'ta, în apropiere de Karak, la răsărit de Marea Moartă, oastea medineză s-a lovit de *musta'riba*, creștinii arabizați din Siria, aliați ai Imperiului bizantin.

Așa cum se temuse Muhammad, musulmanii au suferit o înfrângere totală. Halid Ibn al-Walid a reușit să aducă înapoi la Medina rămășițele mizerabile ale nechibzuitei expediții. Între timp, Muhammad a socotit că venise momentul să definitiveze un proiect la care ținea în mod deosebit: cucerirea orașului său natal.

Cucerirea orașului Mekka. La Mekka, toate mințile lucide socoteau că orașul nu are nici o șansă de scăpare. Fără să-și dezvăluie planul, Muhammad a intrat în legătură cu omul cel mai potrivit dintre quraysiți, Abu Sufyan (*vezi supra* p. 27), cu a cărui fiică, Umm Habiba, sora viitorului calif Mu'awiya, tocmai se căsătorise. Sosit urgent la Medina sub pretextul reînnoirii acordului de la Hudaybiyya, șeful quraysit s-a angajat în secret să-l ajute pe Profet, care-i era ginere, să pătrundă în orașul lui natal. El urma să-și deruteze concetățenii, împiedicându-i să ia măsuri militare. Dinspre partea lui, Muhammad promitea să acorde amnistie totală: nimeni nu avea să sufere pentru faptele din trecut. Avea să respecte imunitățile și vechea organizare a orașului Mekka, unde cultul păgân trebuia să fie însă interzis oficial. Se pare că Muhammad a acceptat chiar și să nu își stabilească reședința la Mekka. Un reprezentant numit de el urma să-i țină locul; în rest, quraysiții urmau să se autoguverneze după datinile lor străvechi. Cât despre „Pribegi", tovarășii de la Mekka ai

lui Muhammad stabiliți la Medina după hegira, renunțau să mai solicite restituirea bunurilor care le fuseseră confiscate.

Aceasta a fost *fath Makka*, „cucerirea orașului Mekka". Muhammad a intrat în oraș fără luptă (în anul 629). Totul s-a petrecut potrivit planului stabilit. Nu a existat decât o singură nepotrivire față de acordul care fusese convenit. În ciuda amnistiei generale, Profetul i-a condamnat la moarte pe vreo șase dușmani ai lui, dintre cei compromiși cel mai grav. Populația de la Mekka a făcut jurământul de credință față de învingător, *bay'a*. Dar l-a făcut fără tragere de inimă. De aceea au apărut la Mekka semne de impietate după moartea Profetului. Din momentul cuceririi, acesta a devenit pentru islam orașul sfânt prin excelență, către el îndreptându-se orice credincios, în toate rugăciunile și actele sale de devoțiune.

Ultimele victorii. După Mekka, Muhammad a desfășurat o puternică oaste de coaliție a triburilor beduine în bătălia pentru Hunayn (cf. **9,** 25). După aceea, a asediat orașul Tayf (vezi *supra*, p. 15), încercând fără succes să-i forțeze zidurile. Întors la Medina, unde și-a păstrat reședința, a primit capitularea orașului Tayf și omagiul multor solii ale beduinilor. Acestea se grăbeau să aducă Profetului victorios mesaje de supunere din partea triburilor respective. Așa cum avea să se constate după moartea Profetului, din partea multora acest gest a fost unul pur politic, fără să implice acceptarea doctrinară a islamului.

În anul 631, în fruntea unei armate puternice, cea mai numeroasă care fusese adunată vreodată în Arabia, Muhammad a plecat spre Siria cu intenția vădită de a șterge amintirea dureroasă a înfrîngerii de la Mu'ta. Ajuns însă la oaza Tabuk (*vezi supra*, p. 17), limita teritoriului bizantin, a ezitat să se aventureze mai departe. De la Tabuk, s-a mulțumit să trimită bande care să jefuiască orașele nabateene și micile porturi de la Marea Roșie.

După capitularea orașului Mekka, Muhammad s-a abținut să mai apară acolo, chiar și în perioada pelerinajului. Se limita la a trimite reprezentanți la ceremonii; a decretat însă că necredincioșii nu mai puteau participa la acestea, fără să le interzică totuși în nici un fel accesul pe teritoriul sacru și dreptul de a sălășlui în oraș ca și până atunci. Numai la începutul anului 632 s-a hotărât să meargă, pentru prima oară, pentru a conduce pelerinajul.

Moartea lui Muhammad. A murit pe neașteptate, la 8 iunie 632, la trei luni de la întoarcerea la Medina. Credem că nu avea mai mult de 50 ani după calendarul solar[76]. Se consideră îndeobște că nu depășise vârsta de 60 de ani. În Arabia, convertirea nu realizase mari progrese decât în Hijaz. Doar Medina putea fi socotită total câștigată de partea noii credințe, mult mai mult decât orașele Mekka și Tayf. În rest, islamizarea fusese doar inițiată; era recunoscută pretutindeni mai ales puterea politică a islamului.

Veșnic nesupuși, beduinii continuau să-și merite reproșurile pe care li le adresase *Coranul*, în primul rând lipsa de sinceritate (**9**, 101; **49**, 14), faptul că îmbrățișaseră islamul numai de formă și din interes. Nu le plăcea deloc ideea războiului sfânt și nici obligația de a plăti zeciuiala. După moartea Profetului, mai multe triburi, sub pretextul caracterului strict **personal** al omagiului depus, *bay'a*, s-au pretins eliberate de legământul de fidelitate depus în fața lui Muhammad și, numindu-se în continuare musulmane, au refuzat să trimită la Medina sumele rezultate din strângerea taxelor fiscale. Trădarea în masă a beduinilor avea să demonstreze că temerile lui Muhammad erau întemeiate.

Succesiunea. Această dispariție neașteptată a produs tulburare în anturajul lui Muhammad și în comunitatea de la Medina. A reînviat spiritul partizan, disensiunile dintre medinezi și mekkani, între „Susținători" și „Pribegi", pe care numai personalitatea puternică și prestigiul Învățătorului reușiseră să le atenueze. Nu fusese prevăzut nimic în legătură cu succesiunea lui și nici referitor la viitorul comunității musulmane. Asupra acestor puncte *Coranul* păstrează tăcerea. Muhammad se gândea probabil să se ocupe de acestea ulterior. Pierderea recentă (la 22 ianuarie 632) a lui Ibrahim, fiul pe care îl avusese cu roaba coptă Maria, îl descumpănise total. Îi rămânea să desăvârșească structura și organizarea lucrării sale. În rarele momente de tihnă pe care i le îngăduiau războaiele și încercările carierei sale atât de agitate, îl vedem modificând sau chiar abrogând unele versete din *Coran* (**2,** 106; **16,** 101). Se arată preocupat să adapteze islamul la circumstanțele mereu schimbătoare ale momentului în

[76] Calendarul musulman respectă ciclul lunar, de aceea autorul precizează că are în vedere lungimea anilor considerată potrivit ciclului solar.

care se afla. Oare nu se gândise să asigure o ierarhie însărcinată să conducă destinele islamului și mai ales să guverneze evoluția lui doctrinară? Este sigur că moartea nu i-a mai lăsat timpul necesar.

Chiar înainte de a se îngriji de înmormântarea trupului lui Muhammad, rămas două zile neîngropat, musulmanii *'ansar* și *muhajir* și-au disputat furtunos succesiunea. Primii, care doreau să scuture jugul „Pribegilor" mekkani, își aveau propriul candidat din Medina. Mekkanii erau împărțiți în mai multe partide: al rudelor lui Muhammad, al familiilor aristocratice din tribul Qurayș, al musulmanilor din primul val etc. În urma unor discuții aprinse, facțiunea qurayșită, grupată în jurul lui Abu Bakr și 'Umar, și-a impus printr-o lovitură de teatru candidatul la „califat", adică la succesiunea Profetului[77]. Acesta a fost chiar Abu Bakr, tatăl 'Ai'șei, nevasta preferată a Învățătorului dispărut. Influența acesteia, ca și intervenția energică a lui 'Umar au smuls nehotărâților votul favorabil, spre marea nemulțumire a lui 'Ali. Dezamăgirea resimțită de soțul Fatimei, care nu s-a resemnat niciodată, ca și revendicările ulterioare ale descendenților lui aveau să conducă rapid la schisma și'iților și la valuri de sânge. Dintre cei patru primi succesori ai lui Muhammad, numiți „califii drepți", *rașidun*, trei au pierit de moarte violentă[78]. Al patrulea calif, 'Ali, a facilitat prin incompetența lui politică venirea la putere a lui Mu'awiya și a dinastiei omeiade, care avea să fie înlocuită mai apoi de 'abbasizi.

[77] În limba arabă, cuvântul de genul feminin *halifat* redă noțiunea de „moștenire", „masă succesorală". Semnificația cuvântului s-a deplasat de la aceea de „instituție succesorală" la funcția însăși a succesorului, „califul".

[78] Primii patru califi sunt considerați *rașidun*, „cei bine călăuziți" (și de aici, „drepți") de către musulmanii sunniți. Ei au fost: Abu Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthman (644-656) și 'Ali (656-661). Vezi și *infra, Capitolul al II-lea, Succesiunea.*

III. *CORANUL*, cartea sfântă a Islamului

Sursele doctrinare și disciplinare ale islamului se află reunite în *Coran* și în *Sunna*. Coranul* este revelația scrisă care provine direct din cer; *Sunna* reprezintă revelația orală, transmisă pe calea Tradiției.

Coranul. *Qur'an* nu înseamnă „lectură", ci „recitare" (cf. **16**, 98; **17**, 107; **69**, 19; **73**, 20; **87**, 6)[79]. Cuvântul desemnează un text destinat a fi recitat în ceremonii religioase, având rolul unor „lecțiuni" scripturare care, în religiile monoteiste, fac parte din liturghie. Termenul se aplică nu numai colecției complete a surelor, ci și fragmentelor și textelor izolate din *Coran*. Pentru musulmani, acest text reprezintă *Kitab Allah* și *Kalam* Allah*, „Cartea" și „Cuvântul" lui Allah. Iată de ce orice citat din *Coran* este introdus prin preambulul: „Allah a spus". Cât despre comentariul: „Profetul a spus", acesta trimite întotdeauna la un detaliu conținut în *Sunna*, niciodată la un text din *Coran*. Se consideră că Allah este acela ce vorbește la persoana întâi peste tot în *Coran* ori se adresează Profetului, care este doar mesagerul lui și căruia îi poruncește la începutul unora dintre sure: „Spune!" (*Qul!*). Urmează apoi conținutul revelației, transmisă nu direct, ci prin mijlocirea unui înger (**2**, 97; **42**, 51-52). Musulmanii ortodocși consideră *Coranul* ca „necreat", în sensul că nu numai că reproduce o copie identică cu arhetipul revelației divine, *Umm al-kitab*[80], păstrat în Cer de la începutul timpurilor (**13**, 39; **43**, 4), dar în forma lui actuală, în varianta lui fonetică și grafică proprie învelișului lingvistic arab, este identic cu originalul celest și etern ca și acela. Astfel, a afirma că recitarea lui este un act creat reprezintă o

[79] Vezi, în ediția românească, și **7,** 204; **22**, 72; **29**, 45, 48; **35**, 29 ș. urm.

[80] În limba arabă, în original: „Maica *Scripturii*". Este frecvent în arabă procedeul de superlativizare prin referirea la denumiri antropomorfe: *umm*, „mamă", *ab*, „tată" etc.

gravă blasfemie. Teza opusă a fost susținută de mu'taziliți în vremea califului Ma'mun și a primilor săi succesori, care au instituit-o ca dogmă oficială. Cât despre data redactării diferitelor părți ale *Coranului*, acoperă primele trei decenii ale secolului al VII-lea (între anii 610 și 632).

Autenticitatea. Este posibil ca unele dintre cele mai vechi propovăduiri dinainte de hegira să fi fost uitate. Dar în forma în care s-a păstrat până în zilele noastre, *Coranul* trebuie să fie considerat drept opera autentică și personală a lui Muhammad[81]. Această atribuire nu poate fi pusă la îndoială în mod serios. Ea este practic admisă chiar și de „sectele" musulmane care se încăpățânează să conteste „caracterul integral" al textului, de vreme ce toți disidenții, fără excepție, nu folosesc decât textul stabilit de musulmanii ortodocși. Unele părți au fost revizuite și adaptate de Profet însuși. Un număr de sure au fost culese în scris pe când trăia Profetul. Se pare totuși că cea mai mare parte a rămas în păstrarea unor „recitatori", *qari'**.

În forma ei exterioară actuală, ediția pe care o deținem este atribuită de Tradiție califului 'Uthman (644-656). El a înțeles necesitatea de a opri la timp răspândirea periculoasă de redactări și copii cu caracter personal, în care abundau inexactitățile și variantele. Ordinea surelor nu era întotdeauna aceeași, iar în unele culegeri lipseau prima sură* și ultimele două. Se crede că 'Uthman a poruncit să fie distruse variantele vechi. Prin intervenția lui s-a obținut – făcând abstracție de micile diferențe de lectură – un text de o uniformitate remarcabilă, în măsura permisă de imperfecțiunile alfabetului și ale scrierii arabe[82]. În afară de această preocupare pentru uniformitate, redactorii *Coranului* și 'Uthman nu par să fi fost inspirați de considerații critice în stabilirea textului. Și'iții, care l-au urât pe 'Uthman, inamicul lor numărul unu, pretind că textul inițial a fost grav alterat, ba chiar amputat. Astfel, versetele favorabile lui 'Ali și

[81] Așa cum am mai menționat, această opinie a autorului reflectă atitudinea comună unui mare număr de orientaliști occidentali moderni, în contradicție cu aceea a teologilor musulmani, pentru care *Coranul* este o Carte revelată.

[82] În perioada respectivă, alfabetul arab era alcătuit din semne grafice foarte asemănătoare între ele, ulterior introducându-se, pentru evitarea confuziilor, semnele diacritice care le disting.

'alizilor[83] ar fi fost suprimate. Harijiții exclud sura **12**, pe care o consideră o poveste fantezistă. Alții resping ca neautentice blestemele adresate adversarilor Profetului. Dar fie disidenți, fie ortodocși, am mai spus, toți dețin și folosesc numai textul datorat lui 'Uthman.

Redactorii textului cunoscut drept *al-qira'a al-mashura*[84], sau *textus receptus*[85], s-au lăsat dominați de o scrupulozitate servilă, tradiționalistă și conservatoare. Altminteri, nu ar fi rezistat tentației de a îmbunătăți, prin echivalente ușor de găsit în lexic, rimele mediocre care încheie versetele. N-ar fi rătăcit, răspândind la întâmplare prin întregul text sau chiar în corpul aceleiași sure, grupe de versete care s-ar fi completat logic. Ar fi încercat să suprime sau să reducă principalele repetiții sau tautologii care sporesc și îngreunează culegerea. O revizie efectuată după dispariția „autorului" ar fi atenuat mesajul versetelor referitoare la Zaynab (**33,** 37), ar fi pus la punct redactările divergente ale uneia și aceleiași legende profetice. În enumerarea profeților, ar fi izolat și ar fi evidențiat cronologic pe cei din *Vechiul* și respectiv *Noul Testament* (de pildă, la **6**, 84-86). Această adaptare ar fi armonizat istoria relațiilor familiale ale lui Abraham cu Ismail și Isaac, care sunt total răzlețe, figurând diferit în surele medineze și în cele mekkane. Revizia ar fi îndreptat unele silogisme șchioape sau puerile: „eu nu eram de față, prin urmare acest lucru mi-a fost revelat" (**3**, 44). Pentru a hotărî ordinea care trebuia atribuită surelor, la o revizuire critică s-ar fi putut cel puțin aplica un criteriu mai puțin simplist decât acela al **lungimii** lor. S-ar fi suprimat, mai ales, anacronismele cele mai supărătoare, confuziile între cele două Marii (**19**, 16-28), între Aman, preot al regelui Assuerus și al Faraonului lui Moise (**28**, 6, 8, 38; **40**, 36), și Core din Pentateuh (*Numerele*, **16**), care a devenit și el preot al lui Faraon (**40**, 24[86]), fuzionarea într-una singură a legendelor lui Ghedeon, Saul, David și Goliat (**2**, 249 ș. urm.), rolul Samariteanului (*sic*) care i-a făcut pe evrei să adore vițelul de aur (**20**, 85 ș. urm.). Vulgata

[83] Termenul denumește comunitatea susținătorilor lui 'Ali, care au emis pretenții la succesiunea acestuia, câștigând rar în lupta împotriva puterii oficiale. În 869-883 sclavii negri, numiți *zenji,* au înființat, în sudul Irakului, după modelul organizării primilor musulmani la Medina, un stat războinic în fruntea căruia au ales un calif 'alid.
[84] În limba arabă, în original: „lectura vestită".
[85] În limba latină, în original: „textul unanim acceptat".
[86] Vezi și **29,** 39.

coranică a respectat totul, a lăsat totul așa cum era în vremea redactorilor ei: chiar și faptul că în Egipt câmpiile ar fi rodit datorită ploii (**12**, 49[87]).

Forma actuală. Această vulgată[88] este alcătuită din 114 sure sau capitole de lungime foarte variabilă, între 3 și 280 de versete. Anumite versete conțin un singur cuvânt (**56**, 66), altele numai două (**69**, 2); altele acoperă o jumătate de pagină. Așa cum am mai spus, cele mai lungi sure sunt plasate la începutul culegerii, fără preocupare pentru cronologia sau data când au fost făcute publice aceste fragmente de revelație. Numele adoptate pentru desemnarea lor: *Sura vacii, Sura luminii* etc., sunt vechi și au fost menționate chiar de Sfântul Ioan Damaschinul (deci înainte de 750)[89]. De asemenea, încă din vremea lui 'Ali (m. 661) se evidențiau deja surele care conțineau mai mult de „o sută de versete". În totalitate textul cuprinde ceva mai mult de 6 200 de versete; modul în care sunt segmentate și clasificate versetele diferă de la o ediție la alta. Fiecare verset se termină în asonanță, care ține loc de rimă. Acest tip special de rimă, numit *saj'*, era deja folosit în prevestirile oferite de *kahinii* care aparțineau comunităților arabe păgâne (vezi *supra*, p. 32). Ea este mult mai liberă decât aceea acceptată în metrica prozodică[90]. În interminabilele versete ale prozaicelor sure medineze, „autorul" sfârșește prin a nu se mai preocupa de rimă. Diviziunea *Coranului* în 4, 8 sau 30 de părți, *juz'**, sau 60 de secțiuni, *hizb**, a fost introdusă cu scopuri practice. Ea este menită să faciliteze recitările textului în cadru privat sau public: acelea obișnuite în ceremoniile rituale, în comemorările funebre etc.

Din punct de vedere filologic, fraza se dezvoltă cu ușurință, mai ales în surele posthegiriene. Stilul posedă în întregime o perfecțiune

---

[87] Autorul se referă la prezența în acest verset a verbului *gatha*, „a uda cu ploaie multă", „a trimite ploaie abundentă" (despre Allah), care i se pare nepotrivit când este vorba de Egipt.

[88] În sensul de „versiunea general acceptată", textul cu valoare de autoritate în lumea musulmană, folosit în mod curent (la fel ca *Biblia* în limba latină folosită de creștinii apuseni, în traducerea Sfântului Ieronim din secolul al IV-lea).

[89] Vezi J.P. Migne, *Patrologia graeca* [Paris, 1860], XCIV, col. 769-772 (n.a.). Este vorba de tratatul despre erezii al Sfântului Ioan Damaschinul.

[90] Cf. și Yves Goldenberg, *La métrique arabe classique et la typologie métrique*, „Revue roumaine de linguistique", Buc., t. XXI, nr. 1, 1976, p. 85-98.

remarcabilă pentru această primă creație în proză a literaturii arabe. Unii orientaliști au pretins că s-ar fi făcut modificări asupra textului pentru a-l apropia de perfecțiunea limbii fixate de poeții preislamici. Pe de altă parte, Taha Husayn[91] susține că vechile divane de poezie au fost adaptate la dialectul qurayșit, care este specific *Coranului*. Ar trebui atunci să presupunem că aceiași puriști care au susținut revizuirea *Coranului* nu au acordat nici o atenție rimelor extrem de rudimentare ale surelor mai târzii și mai ales că au ignorat micile erori gramaticale sau stilistice, pe care le-ar fi fost atât de ușor să le corecteze fără a modifica sensul (*Coran*, **20**, 63: *'inna* urmat de substantiv în nominativ; **49**, 9; subiect la dual urmat de verb la plural). La **2**, 106 și **4**, 40-41, predicatul este la singular în prima parte a frazei și la plural în a doua, deși se referă la același subiect gramatical. La **27**, 57-64, **35**, 24-30 ș.a., Allah vorbește la persoana întâi, apoi fără nici o tranziție se exprimă la persoana a treia; la 3, 49, fraza începe cu subiectul la persoana întâi singular și continuă la plural. În alte locuri (**7**, 12; **29**, 19), Allah uită că el are cuvântul, vorbește despre sine la persoana a treia și folosește formula jurământului „pe Dumnezeul meu" (**34**, 3; **51**, 23). Sunt mici inadvertențe care ar fi putut să fie lesne înlăturate fără a dăuna sensului. La **2**, 177, marele filolog Al-Mubarrad citea *al-barr* în loc de *al-birr*, pentru a evita această construcție neobișnuită: „nu este **devoțiunea** să...". Oricum, nu este cazul să ne surprindă faptul că textul coranic a devenit „canonul" după care s-au fixat regulile gramaticii arabe, mai ales surele de la Medina, cu frazele lor mai bine întocmite, mai puțin întrerupte de elipse și anacoluturi decât acelea prehegiriene.

În textul coranic de azi, titlul fiecărei sure este urmat de această notă: „mekkană" sau „medineză", pentru a indica faptul că au fost făcute publice la Mekka sau, după hegira, la Medina. În loc să folosească ordinea cronologică, începând cu primele, adică cele mai vechi, prima formă a adoptat ordinea obișnuită pentru divanele sau antologiile de poezie, care încep întotdeauna cu compozițiile cele mai lungi. De asemenea, sunt clasate sau menținute, între surele mekkane și respectiv medineze, grupuri de versete aparținând unor

[91] Scriitor și critic literar egiptean (1889-1973), una dintre cele mai mari personalități ale culturii egiptene moderne, autorul a numeroase romane, eseuri, articole etc. A susținut deschiderea lumii arabe și musulmane către Occident, respectând în același timp tradițiile proprii.

perioade diferite. Această dezordine a fost viu criticată de șiʻiți. Ei dau vina, fără nici o ezitare, pe califul 'Uthman, care ar fi suprimat versetele privitoare la 'Ali și familia lui.

Este cert că lipsa de coerență a redactării oficiale nu ajută la înțelegerea unui text care adeseori este concis până la obscuritate (**3**, 13) și plin de aluzii la evenimente din vremea aceea, ale căror detalii ne scapă. Acestea sunt numite *mubhamat* [92], chestiuni a căror soluționare reprezintă un capitol din *tafsir**, „exegeza coranică". Aceste ambiguități, ca și stilul inconsecvent și dificultatea alegerii între sinonime al căror sens nu este unic, îi torturează pe traducători. Rezultatul este că nu avem nici o traducere ireproșabilă a *Coranului*. Una dintre cele mai exigente este vechea versiune latină a lui [Ludovico] Maracci (1691-1698)[93], din care s-au inspirat toate traducerile ulterioare, cel mai adesea fără să fie de acord cu ea. Surele posterioare hegirei sunt îngreunate de aluzii la dificultățile și discuțiile ivite în sânul comunității musulmane, la problemele casnice ale lui Muhammad, la atacurile împotriva adversarilor săi, evrei sau „fățarnici" de la Medina. Prudent, Profetul se preface cu grijă că păstrează un fel de „anonimat" și că evită orice glorificare. El nu-i numește explicit, ca din greșeală, decât pe fiul său adoptiv Zayd și pe unchiul său Abu Lahab. Cât privește toponimele din vremea lui, el menționează doar Mekka, Medina, Badr și Hunayn. Adăugați numele *rum*, „bizantinii", la începutul surei **30**: o aluzie foarte discretă la interminabilele războaie ale lui Heraclius cu perșii. Acesta este unul dintre rarele, dar foarte vagile repere cronologice întâlnite în *Coran*. Ca toponime străine de Peninsula Arabia nu sunt menționate decât Babilonul (**2**, 102) și Egiptul.

Exegeza. Disciplina numită *tafsir*, „exegeza", își propune să rezolve aceste chestiuni de hermeneutică. În acest scop, se inspiră în principal din vasta colecție de hadithuri sau „tradiții" (cf. *Capitolul al IV-lea*), alcătuită din nenumărate povestioare despre care se crede că explicitează „criptogramele" *Coranului*, transmițând uneori chiar un comentariu formulat de Profetul însuși sau de unul dintre apropiații lui. În lucrările gramaticilor și filologilor arabi apar numeroase

[92] În limba arabă, substantiv la plural provenit din adjectivul *mubham*, „obscur", „criptic", „vag", „ambiguu", „ininteligibil".

[93] Autorul se referă la *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide*, Patavia, 1698.

*qira'at**, adică *lectiones variae*[94] privitoare la punctuație, vocalizare, pronunție, ortografie etc. Ele au fost culese și codificate de așa-numitele „șapte școli de *qurra'*" considerate ortodoxe. Compararea acestor variante este foarte puțin utilă în editarea cu adevărat critică a unui text. Variantele care nu au fost aprobate prin consens de *ijma'** sunt aspru condamnate.

Despre redactărlle anterioare ediției lui 'Uthman nu s-au păstrat decât indicii vagi, suficient de numeroase însă pentru a permite concluzia că au existat divergențe de detaliu, prea puține pentru a modifica sensibil conținutul și integritatea textului stabilit. Acestea prezintă un interes mai degrabă filologic decât de conținut sau dogmatic. Unele variante rezultă din imperfecțiunea paleografică a alfabetului arab, din care lipseau semnele pentru vocale, pentru literele geminate[95] etc.; tot așa, o cauză este și raritatea literelor cu puncte diacritice, în manuscrisele primitive. De pildă, absența totală a vocalizărilor permite libera alegere între forma activă a verbului și cea pasivă, dând prilej unor lecturi și unor ortografii deosebite. Apar de asemenea corecturi intenționate. Unele sunt menite să atenueze, pe alocuri, tonul prea dur al textului coranic sau să precizeze sensul prin adoptarea unui sinonim, uneori chiar prin introducerea unei foarte scurte note. De pildă, practicarea negustoriei ar fi fost autorizată în timpul pelerinajului (**2**, 198[96]), dar într-o notă se adaugă: „în vremea târgurilor". Zilele de post care nu au fost ținute în timpul Ramadanului trebuie răscumpărate cu un număr echivalent de zile, „succesive" sau „una după alta", după cum se grăbește să precizeze o notă. În primul verset al surei *Al-Rum*[97], o variantă pune la activ verbul care se găsește la pasiv în *textus receptus*.

---

[94] În limba latină, în original: „lecțiuni diferite".

[95] În scrierea arabă se notează în mod obișnuit numai consoanele. Geminarea reprezintă procedeul morfo-fonetic prin care o consoană este repetată (sau „dublată"), ca în toponimul „Makkat" (Mekka). Se poate obține astfel un cuvânt diferit: *darasa*, „a învăța" – *darrasa*, „a preda o disciplină".

[96] „Nu vi se va face vină dacă veți căuta un folos de la Domnul vostru." În ediția engleză sus-menționată (n. 219, p. 79), comentariul la acest verset spune: „Negoțul legal este permis, atât în interesul negustorului cinstit, care poate astfel să-și acopere cheltuielile, cât și în interesul general al pelerinilor, care altminteri ar avea mari greutăți în procurarea celor necesare traiului. (...) Negustoria cinstită este o formă de ajutorare a comunității, deci este plăcută lui Dumnezeu" .

[97] Sura **30, *Bizantinii***.

Dumnezeu vorbește peste tot în *Coran* la persoana întâi. Allah fiind însă omniscient, este evident că nimic nu poate și nu trebuie să îl surprindă. Pătruns de acest principiu, un *qari'* a înlocuit deci (la **37**, 12) *'ajibtu*, „eu mă mir", prin *'ajibta*, „tu te miri", adică „Tu, Muhammad"! Aceeași perspectivă justifică sugestia de a se substitui verbul *nunsi-ha*, „le facem uitate", cu referire la versetele abrogate, printr-o lecțiune socotită mai inofensivă: *nansa-ha*, în sensul de „le amânăm", „le lăsăm pe mai târziu". *Coranul* insistă cu bunăvoință asupra favorii făcute arabilor, care au primit un profet din stirpea lor: *min 'anfusi-kum*, „ieșit din mijlocul vostru"[98]. Crezând că va crește prestigiul lui Muhammad și bunăvoința lui Allah față de el, o variantă propune lectura *min 'anfasi-kum*, „dintre cei mai distinși oameni ai voștri". A se adăuga ezitările între prefixele personale ale verbelor, din cauza raritățiii literelor notate cu puncte diacritice, apoi folosirea particulelor: *bi, fi, li, fa, wa* etc., și atunci se va vedea clar care sunt argumentele de care poată să dispună critica textuală. Mai sunt posibile și interpretări conjuncturale legate de posibilitatea de a se face confuzie de grafie între literele asemănătoare sau care se deosebesc numai printr-un punct: un procedeu delicat, care permite cu ușurință abuzul. „O adevărată ediție critică, folosind toate sursele de informare, este o sarcină rezervată științei moderne", afirma Frantz Buhl[99]. Nimic nu dovedește că această ediție ar avea de profitat dacă am putea beneficia de cele 50 000 de variante pe care pretindea că le deține un autor tradiționalist sau de cele 300 000 de versuri străvechi pe care un altul se lăuda că le poate cita ca bază a versetelor coranice[100].

Atâta vreme cât nu va fi regăsit unul dintre exemplarele despre care se spune că au fost distruse de 'Uthman, trebuie să renunțăm la speranța de a deține un text diferit de acela existent în redacția actuală. Așa cum vom vedea mai jos (în *Capitolul al VII-lea*), *tafsir*-ul și'it* pretinde că a restabilit integritatea textului inițial în ceea ce privește chestiunea califatului și a privilegiilor acordate lui 'Ali și familiei sale. În ciuda acestei pretenții, comunitatea și'ită nu a îndrăznit să introducă aceste restituiri în *Coranele* pe care le folosește

[98] Vezi **14**, 4; **16**, 102-103; **26**, 193-195.
[99] Vezi *infra, Bibliografia*.
[100] Az-Zahabi, III, 61 (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.

în ceremoniile religioase, *Corane* care concordă cu redactarea transmisă pe calea sunnită.

Principalele comentarii. Ostil din principiu oricărei încercări de critică subiectivă, comentariul sunnit se menține în limitele unei interpretări strict tradiționale: aceea despre care se crede că a fost transmisă și stabilită de Muhammad, de primii adepți și de fruntașii comunității islamice, *jama'a**. Acest comentariu urmărește mai puțin să încurajeze progresul în studiul textului coranic și mai degrabă să nu afirme nimic care să nu fi primit aprobarea ortodocșilor. Unele comentarii numără chiar și 300 de volume. Cel mai strălucit și cu siguranță cel mai reprezentativ promotor al acestei metode strict conservatoare este celebrul At-Tabari (m. 922), istoric și întemeietor al unei școli de drept cu existență efemeră, autorul unui comentariu în 30 de volume, care conține circa 5 200 de pagini de text dens. Spirit universal, excelent filolog, familiarizat ca nimeni altul cu literatura istorică, religioasă și juridică a islamului, el a strâns în monumentala sa operă întreaga erudiție exegetică a înaintașilor săi, pe care îi citează și îi compară fără a aplica totuși, la materialele reunite de el, principiile criticii interne. Se poate spune că prin el avem acces la întreaga știință coranică a primelor trei secole de la hegira.

Scrierea *Al-Kaṣṣaf* a lui Al-Zamahșari (1074-1143) reprezintă o tendință mai progresistă. La fel de reverent față de textul coranic precum At-Tabari, convins ca și acesta de originea lui divină, Al-Zamahșari, adept al școlii mu'tazilite, încearcă prin numeroase comparații filologice și logice, adunând nu atât tradiții, cât interpretări mai degrabă raționale decât raționaliste, să elimine din *Coran* orice referire favorabilă determinismului, antropomorfismului, intervenției *jinni*-lor, distincției între esența lui Dumnezeu și atributele divine (*sifa*) enumerate de *Coran*, precum și alte teze combătute de mu'tazilism. În comentariul său împrăștiat și mult mai puțin personal decât *Al-Kaṣṣaf*, Fahr ad-Din ar-Razi (m. 1209), reprezentantul tendinței antimu'tazilite și antiazharite, a introdus disertații literare, filosofice, juridice etc., adevărate monografii care nu prezintă nimic comun cu exegeza. El încheie seria marilor comentatori care au pretenția de originalitate. Lui Al-Baydawi (m. 1286), autor foarte cunoscut în Europa datorită ediției lui Fleischer[101], îi datorăm un bun

[101] Vezi *infra, Bibliografia.*

manual sau compendiu de hermeneutică cu tendințe foarte conservatoare, care a împrumutat mult de la Al-Zamahșari. La fel de bine cunoscut este *Tafsir al-Jalalayn*[102], astfel numit pentru că reunește comentariile celor doi erudiți egipteni Jalal ad-Din al-Mahalli (m. 1459) și Jalal ad-Din as-Suyuti, elevul său, neobosit autor al unor scrieri foarte diverse (m. 1505). Același As-Suyuti a scris și *Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*[103], utilă introducere în exegeza coranică.

Vom discuta în alt loc exegeza coranică așa cum o practică sectele și'ite. Ea reprezintă triumful interpretării alegorice, numită *ta'wil**. Această metodă de interpretare este folosită cu mai puțină aplicație de către adepții *tasawwuf**, membrii comunității *sufi*. Acești mistici ai islamului găsesc în *Coran*, între altele, confirmarea doctrinelor ezoterice pe care le îmbrățișează. Să luăm un exemplu din comentariul celebrului sufit* andaluz Muhiyy ad-Din Ibn al-'Arabi (1165-1250), mort și înmormântat la Damasc[104], care era totuși adeptul Școlii zahirite sau „literaliste"[105]. La el, sura **12**, *a lui Iosif*, devine drama alegorică a puterilor sufletului. Iacob reprezintă intelectul, iar Iosif inima impresionabilă, ținta invidiei celor zece frați vitregi ai săi, care ar înfățișa cele cinci simțuri interioare împreună cu cele cinci exterioare. În ultimul capitol al acestei lucrări vom trata despre exegeza la moderniști și gruparea *salafiyya*. Și unii și alții adaptează textul la necesitățile ceasului prezent: ei uită că atunci când s-a încheiat *ijtihad**-ul s-a închis și calea exegezei, așa cum închisă este și pentru dreptul și teologia musulmane.

Surele mekkane. Așa cum am notat, ediția actuală a *Coranului* se mulțumește să distingă între surele mekkane și cele medineze. Această distincție fundamentală este de reținut. Dar studiul comparat al textului permite ca ea să fie dusă mai departe, pentru a se stabili o diviziune cronologică mai puțin superficială. Astfel, studiind stilul, procedeele de compoziție și temele tratate – aluzii la evenimente din epocă etc. –, se pot distinge cel puțin două categorii de sure care aparțin perioadei mekkane sau prehegiriene.

---

[102] În limba arabă, în original: „Comentariul celor doi «Jalal»".

[103] În limba arabă, în original: „Buna cunoaștere a științelor coranice".

[104] Născut la Murcia, în 1165, el a fost cunoscut ca *Muhiyy ad-Din*, „Însuflețitorul credinței" și *Aș-Șayh al-Akbar*, „Șayhul Suprem".

[105] Autorul se referă la interpretarea literală a textului coranic de către zahiriți.

Cele mai vechi, contemporane sau apropiate de începuturile propovăduirii, sunt cele mai agitate, mai lirice, dar și mai aspre. Abundă aici exclamațiile, interjecțiile și imaginile șocante. Multe dintre fraze au rămas neterminate. Este și cazul unora dintre argumentații, unde concluzia este doar sugerată. Rămâne în seama cititorului să furnizeze premisele sau elementele frazei, rămase în mintea oratorului. O altă particularitate caracterizează surele cele mai vechi din *Coran*: numărul mare de jurăminte, uneori succesive. Autorul jură pe cele mai diverse lucruri: pe cer, pe stele, pe munți, pe copaci, pe mare, pe „cele zece nopți" [106] (**89**, 2 ș. urm.). Acest apel la jurăminte scade pe măsură ce Profetul se apropie de hegira, ele dispărând complet după mutarea la Medina. Surele mekkane sunt polemici asupra unicității divine, învierii morților, împotriva acuzației că Muhammad ar fi fost posedat, vrăjitor sau poet. Reperele cronologice sau „personale" sunt extrem de rare aici.

În surele mai târzii din perioada mekkană apar legendele profeților biblici. Aceste legende reflectă greutățile și luptele lui Muhammad în timpul propovăduirii sale la Mekka. Ca și el, profeții biblici se loviseră de obstinația contemporanilor. Numai că cerul îi pedepsește pe necredincioși și îi salvează pe profeți, împreună cu adepții lor. Aici apare prima dată apelativul *Rahman* în desemnarea lui Allah, ca și adresarea retorică „O, voi, oamenilor!", care va fi înlocuită la Medina cu „O, voi, cei ce credeți!". Foarte scurte și parcă gâfâind în primele sure, versetele încep să fie mai lungi, rima devine mai banală, clișeele se repetă și expresiile sinonimice abundă. În ansamblu, stilul acestor ultime sure anunță deja ceea ce va urma în perioada medineză. În primii zece ani de profeție Muhammad nu-i atacă decât pe păgâni. El se abține să facă reproșuri evreilor și creștinilor, cu care este convins că se află în acord în ce privește fundamentele propovăduirii sale. Această propovăduire este, în opinia lui, o reeditare a revelației biblice, adaptată însă la necesitățile arabilor, care „până atunci nu primiseră nici un profet".

Surele medineze. Acestea sunt mai ușor de recunoscut, la fel ca și povestirile sau fragmentele medineze rătăcite în conținutul surelor

[106] Este vorba de primele zece nopți ale lunii pelerinajului la Mekka, *Zu al-hajj*, când Mekka se transformă, în mod spectaculos, într-un furnicar de credincioși. Vezi traducerea engleză sus-menționată, p.1731, nota 6109.

mekkane, în primul rând prin aluziile la faptele din acea vreme, apoi prin stilul lor prozaic, mai ales în numeroasele reglementări legale. Fraza se dezvoltă mai unitar, adoptând uneori chiar forma perioadei. Versetele sunt mai ample. Se întâmplă mai rar ca elementele silogismului să fie doar subînțelese, ca în perioada mekkană. În schimb, din ce în ce mai des, rima este neglijată și întâmplătoare sau chiar absentă. Tonul diferă total de acela al surelor prehegiriene. Devine mai sigur, mai convingător chiar decât la Mekka, unde chema un *pusillus grex*[107] la răbdare, *sabr*, în mijlocul contestărilor. Acum se aude vocea unui șef și a unui legislator care explică reglementări religioase, civile și penale. Hegira i-a îngăduit lui Muhammad să se schimbe și să desfășoare o formă de activitate mai profană decât la Mekka. Imperativele sunt numeroase: „Ascultați-l pe Profet; plătiți dania[108], *zakat**" etc. Acest din urmă termen, ca și alții, precum *hanif*, cu sensul de „monoteist", aparțin perioadei medineze. Comentariile eshatologice, foarte extinse în surele mekkane – cum ar fi acela despre Judecata de Apoi etc. –, sunt lăsate deoparte. Polemicile împotriva păgânilor sunt mai rare. În schimb, evreii, inamicii medinezi ai lui Muhammad, „fățarnici" și „inimi bolnave" – ba chiar și „naționaliștii" de la Medina – sunt luați ca țintă. Discursurile cu caracter militar ocupă un loc considerabil. Se înmulțesc regulile de comportament (**49**, 1-12), aluziile la evenimente din vremea respectivă, cronica zilei, incidentele din viața familială a Profetului, căsătoria cu femeia de care divorțase Zayd, fiul său adoptiv (**33**, 37), acuzația adusă 'A'işei, preferata lui (**24**, 4-9), statutul impus femeilor lui după ce el avea să moară etc. Abraham este pus în relație cu poporul arab: el este prezentat drept întemeietorul Ka'bei, iar islamul este numit „credința tatălui vostru, Abraham" (**22**, 78). Prin intermediul lui Moise și Hristos, Muhammad este legat de patriarhul biblic, care „nu a fost nici evreu, nici nazarinean" (**3**, 67). Cu alte cuvinte, el proclama independența islamului față de religiile biblice. După evrei,

[107] În limba latină, în original: „un norod încă nepregătit".

[108] Unul dintre „stâlpii islamului", adică obligațiile religioase pe care trebuie să le îndeplinească orice bun musulman. Celelalte patru sunt: mărturia de credință (*şahada*), rugăciunea (*salat*), postul în luna Ramadan (*sawm/siyam*) și pelerinajul la Mekka (*hajj*); vezi *infra*, p. 69. Vezi de asemenea Nadia Anghelescu, *Introducere în islam*, p. 39-48, și A. Miquel, *Islamul și civilizația sa*, p. 73-76.

rupe relațiile și cu creștinii. În ce privește surele care ar putea fi, cronologic, cele mai recente, există ezitări între **5**, **9** și **110**.

Dogma în sure. Din perioada medineză datează prescripțiile rituale și liturgice – rugăciunea și pelerinajul –, legile civile și penale, întreaga legislație canonică potrivit căreia va trăi islamul la începuturile sale și pe care o vor dezvolta școlile juridice din secolele al II-lea și al III-lea. În schimb, în secțiunea mekkană a *Coranului* se găsesc enunțate sumar ideile doctrinare, teodiceea puțin complicată a „autorului": concepte la care surele medineze se mărginesc să adauge elemente superficiale.

La începuturile misiunii sale, Muhammad asociază dogmei monoteiste – o axiomă care nu necesită vreo demonstrație, în opinia lui – preocupări eshatologice. El anunță nu neapărat iminența Judecății de Apoi, ci pe aceea a unei catastrofe care îi va lovi pe toți necredincioșii opuși propovăduirii lui. Aceste idei revin cu o insistență monotonă, fără un efort vizibil de a varia exprimarea sau de a reînnoi repertoriul imagistic sau al comparațiilor, în general lipsite de originalitate, care se referă la Dumnezeu, atributele lui și relația cu lumea. Allah este Creatorul, Stăpânul unic și fără egal. El a creat în șase zile lumea, singur și din neant, și „l-a însuflețit pe om din Duhul Său" (**15**, 29; **38**, 72). Sinonimele lui *Haliq*, „Creator", revin cu predilecție în *Coran*; acela de *Musawwir* (**2**, 54; **59**, 24), „Plăsmuitor", „Desenator", a inspirat ulterior opoziția față de artele plastice: desen, sculptură etc. Allah nu are „asociați" sau divinități rivale, atribuite lui numai de păgânii care, din acest motiv, sunt numiți în *Coran mușrikun**, „asociatorii". Înainte de hegira, Muhammad nu se referea decât la păgânii quraysiți și beduini. La Medina, după ruptura lui cu poporul lui Israel, polemica lui se va extinde și la „oamenii *Cărții*", adică evreii și creștinii.

Angelologia. Îngerii sunt înfățișați ca mesageri ai lui Allah. Angelologia *Coranului* este puțin complicată. Ea nu s-a dezvoltat decât la Medina, în cadrul relațiilor și discuțiilor cu evreii. În literatura rabinică apare respingerea de către îngeri a creației omului și răspunsul Domnului, care spune că „Adam cunoaște numele tuturor făpturilor", cunoaștere care nu este acordată îngerilor (**2**, 31-33). Dintre îngeri el îl citează în mod explicit pe Arhanghelul Gabriel (**2**, 97-98; **66**, 4). Acesta, numit și *Duhul Sfânt* sau simplu *Duhul*, este

considerat mijlocitorul recunoscut al revelațiilor profetice. Îngerii veghează asupra oamenilor și sunt însărcinați să scrie pe răboj faptele lor bune și pe cele rele (**43**, 80). Satana (*Iblis* sau *Șaytan*) apare peste tot ca dușmanul omului și ispititorul prin excelență. Căderea lui datează din vremea când a refuzat să se plece, alături de îngeri, înaintea lui Adam (**2**, 34; **18**, 50). Pedeapsa pe care o va ispăși în Infern este amânată până la sfârșitul lumii. Nu el, ci un duh numit *Malik* poruncește în Infern și „păzitorilor Infernului". *Coranul* mai semnalează de asemenea un „Înger al morții" (**32**, 11), numit Azrail în științele tradiționale. *Coranul* a adoptat credința în *jinni* (vezi *supra* p. 32). Creați din foc, ei se împart în buni și răi. Ei încearcă să afle tainele cerului. Unii au trecut la islam (**46**, 29). Muhammad este profetul lor, ca și al oamenilor. Relațiile între Satana și acești *jinni* nu sunt precizate.

Dintre cărțile revelate și prezentate ca atare, numai *Pentateuhul* (*Tawrat*), *Psalmii* și *Evangheliile* sunt menționate cu numele lor în *Coran*. Falsificate de „oamenii *Cărții*", acestea au fost înlocuite de *Coran*, revelația definitivă. Allah a hotărât soarta vremelnică a oamenilor, ca și pe cea veșnică. Pe de altă parte, el este reprezentat ca cedând în fața căinței și a faptelor bune, „care le șterg pe cele rele". *Coranul* conține texte pentru, dar și împotriva determinismului, în funcție de intenția „autorului" de a susține responsabilitatea omului sau, dimpotrivă, de a insista asupra puterii depline a Creatorului. Textele defavorabile liberului arbitru sunt, dacă nu cele mai numeroase, cele mai impresionante, părând să redea mai bine gândirea profundă a lui Muhammad. Tradiția musulmană nu a greșit în înțelegerea ei. Prin urmare, sunniții ortodocși s-au pronunțat cât se poate de clar în favoarea interpretării din urmă. Ei consideră ca un element al credinței predeterminarea absolută a tuturor faptelor omului. Toate aceste fapte fiind „făcute" – cum spun logicienii musulmani –, se vede în ele doar o consecință a puterii fără margini a lui Allah. Numai qadariții și mu'taziliții refuză să se asocieze la această concluzie. Pentru ei dreptatea lui Allah (*'adl*) presupune libertatea făpturii și întreaga ei răspundere morală, aceasta din urmă afirmată de altfel în *Coran*. Deși suspectați de tendințe raționaliste, mu'taziliții nu au fost condamnați niciodată, spre deosebire de qadariți. Aceștia își datorează numele faptului că susțin ideea că omul rămâne liber să-și determine soarta, *qadar*[109], *fatum*, chiar destinul lui din viața viitoare.

[109] Termenul înseamnă și „capacitatea de a acționa", vezi Rus, *op. cit.*, p. 63.

Ortodocșii răspund că aceasta ar însemna căderea în „dualism", pentru că sunt astfel admise fapte independente de Allah, deci răul contrar lui Dumnezeu și nevrut de el.

Profeții. Dumnezeu nu încetează să cheme oamenii la credința monoteistă prin intermediul unor trimiși (*rasul**) și profeți (*nabi**). *Coranul* nu precizează numărul acestora; Tradiția însă consideră că au fost mii. Suprinzătoare în lista *Coranului* este însă absența celor mai importanți profeți biblici: Isaia, Ieremia etc., și menționea unor profeți necunoscuți în literatura biblică, precum Salih, Șu'ayb ș.a. Legendele lor, reluate și reformulate la nesfârșit, îngreunează surele. Neîntreruptă de la Adam, trecând prin Noe, Abraham, Lot, Ismail, Moise, Iov, Solomon, Zaharia, Ioan Botezătorul (Yahya)... și Hristos, seria sfârșește cu Muhammad, „pecetea profeților" (**33**, 40). Acest *hapax legomenon*[110] din *Coran* este interpretat prin „ultimul dintre profeți", în sensul – unicul admis de islam – că după el nu va mai veni nici un altul. Nimic nu ne împiedică să interpretăm însă altfel această misterioasă expresie: Muhammad este ultimul dintre profeți, în ordine cronologică, pentru că el „consfințește", ca o **pecete**, cele propovăduite de predecesorii săi. Este într-adevăr o concepție familiară lui Muhammad aceea că doctrina lui nu aduce nimic nou, ci este „confirmarea" monoteismelor biblice, adică a iudaismului și creștinismului (cf. **2**, 41, 87; **3**, 3, 33; **4**, 47; **5**, 46, 48, *passim*).

„O, fiu al lui Maryam, tainic martir,
De ce să-mi plec oare ochii înaintea ta?
De ce? Zidirea mea uriașă atinge culmea.
Iisus din Nazaret a fost și el profet,
Dar Cerul a vrut să vin după Moise și după acela,
Pentru a încheia și a spori lucrarea lor..."[111]

Hristologia coranică este foarte specială, fiind influențată de literatura *Evangheliilor apocrife*. Iisus, *'Isa*, este numit „fiul Mariei", care este confundată cu Maria, sora lui Moise și a lui Aaron (**3**, 38-45; **19**, 16-28). Imaculata concepțiune este afirmată cu tărie și

[110] În limba latină, în original: „expresie curentă".
[111] H. de Bornier, *Mahomet*, actul II, scena 6 (n.a.).

susținută împotriva „mârșăviilor evreilor" (**4**, 156). Încă din leagăn, Iisus nu a încetat să săvârșească minunile cele mai uimitoare; afirmație cu atât mai surprinzătoare cu cât Muhammad mărturisește, fără ezitare, că el însuși nu este taumaturg (**13**, 7, 27; **17**, 90-94; **25**, 7-8; **29**, 50). Hristos este „Mesia, Cuvântul și Duhul lui Dumnezeu". *Coranul* pare să transmită aici un ecou al *Logos-ului* Sfântului Ioan[112].

Ce înțelegea oare Muhammad prin „Duhul lui Dumnezeu" (*Ruh*)? Se gândea oare la Adam, pe care „Dumnezeu l-a însuflețit cu Duhul Său"(**15**, 29; **38**, 72)? În alt loc, el compară facerea lui Hristos cu aceea a lui Adam. Sensul pe care îl dădea termenului *kalam*, „Cuvânt", rămâne necunoscut. Fără îndoială că voia doar să spună că Mesia servise ca mesager, ca intermediar pentru revelația divină: această interpretare cu tendință realistă concordă cu concepția lui despre misiunea profetică: propovăduirea lui Hristos s-ar fi limitat la susținerea monoteismului, tema preferată a lui Muhammad (**3**, 48; **5**, 117; **43**, 63), sau la o reformă a mozaismului. Iisus nu este decât „robul lui Dumnezeu", un muritor, ca și ceilalți profeți, care „nu a găsit nevrednic de el să primească acest lucru" (**4**, 172). El ar fi anunțat venirea lui 'Ahmad, adică Muhammad (**61**, 6). Acesta din urmă nu a putut accepta niciodată taina Răstignirii:

„Voi muri mai frumos decât tine!
Moartea ta a fost dintre cele sublime,
O, Iisuse! Ai îngăduit triumful unei crime!".

Hristos moare ca orice simplu muritor (**4**, 157; **19**, 33), dar moartea pe cruce nu ar fi decât „o iluzie", o legendă răspândită de evrei (**4**, 157). El se va întoarce înainte de sfârșitul vremurilor (vezi *Mahdi* în *Capitolul al VII-lea*). *Coranul* îi condamnă vehement pe creștini pentru că îl numesc pe Mesia „fiul lui Dumnezeu" (**5**, 116; **9**, 30; **43**, 59). El afirmă neobosit că Allah „nu a fost zămislit și nici nu a zămislit". Pe lângă creștini, această polemică îi viza și pe păgâni, care îi considerau pe îngeri copiii lui Allah (**21**, 26-27; **52**, 39 ș. urm.). Incontestabil, hristologia coranică – la care Tradiția ortodoxă adaugă și relația lui Hristos cu Antihristul (*Dajjal*), pe care îl va desființa – îi

[112] H. de Bornier, *loc. cit.* (n.a.).

acordă lui Iisus un loc special printre profeți, în ciuda unor neclarități poate voluntare. Cu toate acestea, ea evită cu și mai multă grijă, dar oarecum ilogic, orice lucru care l-ar putea ridica pe Iisus deasupra umanității, dăunând astfel dogmei monoteiste, așa cum este înfățișată în *Coran*.

Eshatologia. Conceptele eshatologice au fost expuse mai ales în surele medineze. Acestea afirmă realitatea Vieții Veșnice, a Paradisului și Infernului, a Reînvierii și Judecății de Apoi. Infernul este descris ca „mișcător", zgomotos și clocotind de furie (**67**, 6-8; **89**, 25-26). După moarte, fiecare își va primi răsplata pentru faptele sale: cei drepți în Rai, cei răi în Iad. Acest loc al caznelor trebuie să fie veșnic, la fel ca Raiul. *Coranul* enumeră câteva păcate foarte mari, *kaba'ir*[113], pentru care pedeapsa este Iadul, cum ar fi politeismul, uciderea unui nevinovat etc. (**42**, 37). Învățații nu au ajuns niciodată la un acord deplin asupra criteriilor după care se deosebesc păcatele **capitale** de cele **minore** (*saga'ir**[114]). Unele texte susțin totuși că Allah poate, „în atotputernicia Lui", să-i elibereze pe cei afurisiți (**2,** 110-112). Altele sugerează că pentru musulmani Iadul va fi temporar (**4**, 48, 116; **11**, 106-107; **92**, 14-18). Această ultimă concluzie, adoptată de Tradiție, în opoziție cu harijiții și mu'taziliții, a fost probabil preluată de la evreii talmudiști, cărora totuși *Coranul* le contestă dreptul de a pretinde un asemenea privilegiu (**3**, 3-4).

„Adevărații credincioși nu vor face decât să treacă prin foc" (cf. **19**, 66). Acesta ar fi deci echivalentul **Purgatoriului**. Unii cărturari musulmani au mai imaginat „limburi" pentru copii, pentru demenți și pentru cei pe care condiția fizică sau istorică i-a plasat în afara islamului.

Aceste locuri de bucurie sau caznă sunt descrise ca fiind materiale. În scrierea sa, *Al-Iqtisad*, Al-Gazali[115] interzice spiritualizarea lor, de teamă să nu fie interpretată greșit sau contrazisă litera

---

[113] În limba arabă, în original: substantiv plural având la origine adjectivul *kabir*, „mare".

[114] În limba arabă, în original: substantiv plural având la origine adjectivul *sagir*, „mic".

[115] Imam șafi'it, devenit ulterior sufit (n. 450, Tus – m. 505, Tabiran, Iran), autorul a numeroase comentarii religioase. A studiat *fiqh*-ul cu Al-Juwayni, fiind numit „al doilea Șafi'i". A predat la Școala Nizamiyya din Bagdad, unul dintre cele mai mari centre de învățământ din lumea musulmană medievală.

Coranului. În altă parte, afirmă că trebuie admise ca atare, de vreme ce sunt posibile. Vinul din rai, adus de flăcăiandri frumoși, „nu va da dureri de cap" (**56**, 17-19). Surele medineze evită să revină asupra așa-numitelor „hurii" din Rai, menționate în versetele prehegiriene (**55**, 56-58, 72; **56**, 22-24). Primite în cer, credincioasele și „nevestele" credincioșilor își ocupă locul în textele medineze. Aceste neveste vor fi însă eliberate de imperfecțiunile inerente sexului lor (**2**, 25; **3**, 15; **4,** 57). Nicăieri nu se pune clar problema vederii lui Dumnezeu. Pe Allah „privirile nu-L ating" (**6**, 103). Dacă în Ziua Învierii „vor fi chipuri luminate/ către Domnul lor căutând" (**75**, 22-23), comentatorii ortodocși – precum Al-Gazali – interpretează acest pasaj în perspectivă materială, pe când mu'taziliții îl consideră drept o expresie figurată și simbolică. Altminteri, argumentează aceștia, Dumnezeu ar ocupa un loc și deci ar fi limitat.

Catastrofe și fenomene deosebite vor preceda și vor anunța sfârșitul lumii: invazia popoarelor Gog și Magog, apariția unei fiare misterioase, despicarea lunii etc. Atunci va începe Judecata de Apoi, desemnată cu felurite nume în *Coran*: „Ceasul", „Ziua Judecății", „Ziua Învierii" etc. Toți morții vor învia: aceasta este una dintre temele cele mai comentate din textele mekkane. De vreme ce Dumnezeu a creat din neant, el poate reînsufleți, așa cum face ploaia cu pământul (**22**, 5-6). Judecata de Apoi implică Învierea. Profetul folosește multe analogii și comparații referitoare la acest subiect. Toți oamenii vor fi supuși Judecății din Urmă, unde viața lor veșnică va fi definitiv hotărâtă.

Cum trebuie însă să ne imaginăm starea sufletelor în perioada care desparte moartea de Judecata de Apoi? Chestiunea i-a descumpănit total pe învățații musulmani, fără îndoială pentru că surele nu oferă în acest sens nici o soluție clară. În spiritul vechilor credințe arabe (vezi *supra*, p. 32), unele versete vorbesc despre defuncți ca și cum ar dormi sau ar sta amorțiți în mormânt (**32**, 10; **50**, 19). Tradiția sunnită și cea imamită au preluat această sugestie și au elaborat, plecând de la ea, o teorie cu privire la „cazna mormântului", urmată de o judecată specială, efectuată rapid de îngerii Munkir și Nakir, îngerii mormântului. Această teorie nu a reușit să precizeze natura suferințelor și a recompenselor care afectează în același timp sufletul și trupul, în ciuda despărțirii lor și, ca urmare, a lipsei de simțire a trupului. În aceeași Tradiție au continuat discuțiile pentru a se stabili dacă Muhammad și profeții se bucură de o viață conștientă

în mormânt. În privința lui Muhammad, credințele populare se pronunță afirmativ.

Cât despre martiri – cei care cad în războiul sfânt, singurii la care face referire Muhammad –, unele texte coranice afirmă că ei „trăiesc în preajma lui Allah" și acesta „le va da o bună înzestrare" (**2**, 154; **3,** 152, 163; **4**, 76; **22**, 58; **47**, 4-6); aserțiune care va trebui conciliată cumva cu ideea Învierii, care va precede cu puțin Judecata de Apoi. De asemenea, sufletele privilegiate își primesc fără întârziere răsplata veșnică în cer (**36**, 26-27). Necredincioșii intră direct în Iad. La judecata obștească va fi adus „răbojul" pe care sunt scrise până și cele mai mărunte fapte, precum și „cântarul cu care vor fi măsurate". La acest instrument, Tradiția musulmană adaugă „cazanul" în care drepții vor intra alături de Profet, apoi „puntea ascuțită precum tăișul sabiei, pe care vor trebui să treacă sufletele". Mu'taziliții și, în zilele noastre, progresiștii și moderniștii văd în această „punte" și în „cazna mormântului", preluate în mărturisirile de credință, *'aqida**, niște imagini simbolice care ar fi preferabil să nu fie cercetate. Teologii ortodocși afirmă „realitatea" lor, fără să se ostenească să le definească mai atent.

Iată temele principale abordate în teologia *Coranului*. Autorul se mulțumește să le enunțe cu hotărâre și să reia la nesfârșit afirmarea lor în surele mekkane. Proclamațiile medineze abundă în detalii și reglementări cu caracter practic, fără să adauge la această expunere nici un element doctrinar nou. În calitatea lui de Profet și de „cel care avertizează", *nazir*, Muhammad crede că nu este obligat să facă vreo demonstrație. Ca mesager al lui Allah, misiunea lui se limitează la *balag*, „transmiterea" mesajelor divine. Grija de a le armoniza, de a le structura într-un sistem, a fost lăsată pe seama teoreticienilor din primele trei secole ale islamului, stimulați de altfel de necesitatea de a combate schismele disidente. Așa cum Muhammad mărturisește că nu cunoaște viitorul, nu are nici intenția de a se da drept dialectician. Pe aceia care îl contrazic îi trimite, așa cum am arătat, la mărturia „oamenilor *Cărții*". În cărțile lor sfinte, *Kitab*, vor fi găsite dovezile misiunii sale și ale adevărurilor pe care le transmite el. I se pare inutil să reia această demonstrație (vezi *supra*, p. 39). Simțindu-se depozitarul adevărului, el consideră că este de datoria contestatarilor și scepticilor să furnizeze argumente (**21**, 24). Se întâmplă ca să schițeze un silogism pentru unele dogme combătute mai dur de necredincioși, sau la care ține mai mult – cum ar fi Unitatea

Divină, Creația, Învierea. Astfel, existența mai multor divinități i se pare incompatibilă cu ordinea universală (**17**, 44; **21**, 22; **23**, 91). Cel mai adesea, el se limitează la formularea unor comparații și analogii (**30**, 51; **35**, 9; **43**, 11).

Influența *Coranului*. Influența exercitată de *Coran* asupra formării mentalității musulmane este greu de exprimat. *Coranul* a condus la constituirea unui ansamblu de discipline filologice și istorice care au fost create pentru a-i desluși sensul. Acesta avea să facă din arabă o limbă universală și mijlocul de exprimare literară al popoarelor musulmane. Toți musulmanii – cu excepția mu'taziliților – acceptă fără discuție miracolul numit *i'jaz**, „inimitabilitatea" *Coranului*. Chiar dacă oamenii și *jinnii* și-ar reuni eforturile, ei nu ar reuși să compună măcar un verset care să sufere comparația cu el (**2**, 23; **17**, 88). În opinia mu'taziliților, Allah nu a îngăduit nici o încercare de a egala *Coranul*. Carte sfântă, existând în cer de la începutul timpurilor, păzită de îngeri (**3**, 7); în tiparul *Coranului* s-a format concepția islamică despre lume. Această concepție sau „viziune despre lume" explică uniformitatea mediilor musulmane, în ciuda diferențelor etnice dintre ele.

Învățat pe de rost chiar din copilărie, devenit text de studiu încă din școala primară, *Coranul* oferă credinciosului elementele ușor asimilabile ale unei filosofii pozitive și totodată supranaturale, un rezumat, din perspectiva musulmană, al revelațiilor anterioare. Câteva parabole și apoi o colecție bogată de exemple îi oferă înțelegerea guvernării divine și mijloacele pentru aprecierea tuturor evenimentelor, nici unul dintre ele nemaiputând să-l descumpănească. Prezentând comunitatea islamică drept obiectul bunăvoinței lui Allah și moștenitoarea aleasă de divinitate pentru a prelua succesiunea popoarelor infidele (**6**, 165; **10**, 14; **35**, 39), *Coranul* hrănește orgoliul credinciosului, susținându-l în vârtejul încercărilor pe care le înfruntă. Pentru acesta, *Coranul* este o sinteză a istoriei sfinte și a istoriei profane; un manual de rugăciune, un cod al vieții religioase și sociale, un ghid pentru comportamentul lui în viața de zi cu zi, în fine, o culegere de definiții și maxime cu caracter practic. Stilul lui sentențios îl invită pe musulman la reflecție; el concentrează toată atenția asupra puterii lui Dumnezeu și asupra intervenției lui neîntrerupte în cârmuirea lumii, unde nimic nu se întâmplă fără porunca lui.

CEI CINCI „STÂLPI AI ISLAMULUI"*

Dintre obligațiile religioase impuse oricărui musulman, *'ibadat*, cinci sunt numite *al-arkan**, „stâlpii [islamului]". Ele sunt impuse credincioșilor ca indivizi, dar și comunității în ansamblu. Încălcarea obligativității lor înseamnă necredință, *kufr*, dacă este săvârșită în cunoștință de cauză. Aceste obligații sunt: mărturisirea de credință, rugăciunea, dania, postul și pelerinajul.

1. Mărturisirea de credință sau *șahada**. Aceasta este formulată în fraza următoare: „Nu este Dumnezeu afară de Allah și Muhammad este Profetul lui Allah". Cu toată concizia ei, prin faptul că proclamă unitatea divină, această formulă leagă islamul de grupul religiilor monoteiste. Îl și desparte, prin atestarea misiunii profetice a lui Muhammad. Prin rostirea ei, orice necredincios intră în comunitatea musulmană. Orice musulman trebuie să o pronunțe cel puțin o dată, după momentul pubertății, când devine *balig*[116] și *'aqil*[117], în deplinătatea facultăților sale intelectuale, fiind considerat *mukallaf*, adică „supus obligațiilor religioase". Rostirea rugăciunii, din care *șahada* este parte integrantă, înlocuiește practic această obligație.

Teodiceea islamului. Am vorbit mai sus (vezi p. 39) despre misiunea profetică a lui Muhammad și modul în care o interpretează islamul. Prima parte a formulei, aceea care proclamă unitatea divină, implică existența unei teodicee musulmane. Aceasta a devenit subiectul unei discipline speciale, *kalam*, sau „cuvântul discursiv", cultivat de *mutakallim*. Domeniul ei este studiul speculativ al fundamentelor credinței religioase. Rolul ei principal era să pună de acord transcendența esenței, *Zat Allah* sau unitatea lui divină inefabilă, cu multiplicitatea atributelor sale, *sifat**, așa cum sunt ele menționate în *Coran*: voința, puterea, cunoașterea etc., și apoi cu nenumăratele calificative precum: Văzător, Ascultător, Așezat, Vorbitor etc., care se găsesc în text atașate numelui lui Allah. Aceste

[116] În limba arabă, în original: „matur", „adult".
[117] În limba arabă, în original: „rațional", „capabil de gândire", „cu discernământ".

atribute sunt menționate cu insistență în *Coran*, ceea ce împiedică interpretarea lor ca figuri de stil. Pe de altă parte, trebuia evitată disocierea esenței de atribute, pentru a evita conceperea unor realități eterne în afara lui Dumnezeu și pe lângă el. Mai mult, insistând prea mult asupra calificativelor coranice, exista riscul de a eșua în antropomorfism. Această problemă i-a preocupat de timpuriu pe teologii islamului, care au căutat cu multă trudă o soluție.

I-am pomenit deja pe mu'taziliți. Activitatea lor doctrinară și influența lor au fost puternice mai ales în vremea califului Ma'mun (813-833) și a primilor doi succesori ai acestuia. Sunt cunoscuți ca apărători ai libertății umane (vezi *supra*, p. 63). Inamici ai determinismului, mai târziu ostili oricărei distincții în Dumnezeu, între esența sa și atributele sale, mu'taziliții se proclamă „apărătorii justiției și ai unității", *al-'adl wa at-tawhid*, sau pe scurt *Al-'Adliyya*, ca și cum sistemul lor ar fi fost singurul care garanta conceptul de echitate – susținând libertatea umană – și apoi pe acela de unitate, așa cum se cuvine să fie ele recunoscute în Dumnezeu. Dar cum ar fi posibil ca, respectând realitatea atributelor respective, să evităm necesitatea de a le recunoaște existența eternă ca și eternitatea lui Dumnezeu?

Școala întemeiată de Al-Aș'ari (m. 965) a susținut că ar fi găsit soluția, grație unei formule menite să medieze și să armonizeze: „Allah știe **prin știința lui**, poate **prin puterea lui** etc., atributele respective nefiind, în realitate, distincte de esența lui divină". Atributele subzistă în El, dar „nu sunt El și nici nu sunt altceva" (*la huwa wa la gayru-hu*). În contradicție cu jahmiții, care negau ideea că omul ar avea putere asupra faptelor sale, această școală susținea responsabilitatea umană. Teoria și formulele sus-menționate au fost adoptate de ortodocși, fără ca mu'taziliții să fie condamnați, din acest motiv, ca eretici. Când *Coranul* vorbește de **„fața** lui Allah, **mâna** Lui etc.", Al-Aș'ari interpretează aceste expresii în sens literal. El crede totuși că poate îndepărta acuzația de antropomorfism, notând că exprimările respective nu îndreptățesc pe nimeni să se gândească la părți ale corpului omenesc. Trebuie interpretate *bi-la kayf*[118], fără ca cineva să se întrebe **cum** sau **în ce mod**. Misterul acestei modalități depășește înțelegerea umană și deci discuția trebuie evitată. „Tradiția veche atestă realitatea deplină a atributelor

[118] În limba arabă, în original: lit. „fără *cum*".

divine, de vreme ce impune ca ele să fie acceptate fără a se recurge la alegorie sau la metaforă"[119]. Aceste formule sunt considerate suficient de conciliante pentru a-i mulțumi atât pe intelectuali, cât și pe credincioșii de rând.

2. Rugăciunea. Rugăciunea personală și individuală, *du'a* – care țâșnește spontan din suflet –, nu este supusă nici unei reglementări, spre deosebire de rugăciunea rituală, *salat*, care trebuie rostită întotdeauna în limba arabă. Tradiția a stabilit numărul celor cinci *salat** zilnice – număr rămas nedeterminat în *Coran*: cu siguranță două, poate trei (**2**, 238-239): au loc în zori, *fajr*, la amiază, la timpul numit *'asr*, între amiază și apusul soarelui, apoi la apus și, în fine, după lăsarea nopții, la circa o oră după apus, moment numit *'iṣa*.

Aceste rugăciuni trebuie săvârșite de credincios îmbrăcat cuviincios și întors cu fața spre *qibla*, adică spre Mekka. La fel se desfășoară și celelalte ritualuri ale vieții religioase, *'ihram* sau sacrificii. În moschei orientarea rugăciunii este indicată de *mihrab**. De asemenea, credinciosul trebuie să fie în starea de puritate rituală, *tahara**. Altminteri, rugăciunile vor fi precedate de o abluțiune, *wudu'*, adică spălarea feței, mâinilor și brațelor până la cot, apoi a picioarelor, inclusiv glezna. În caz de necesitate, spălarea cu apă poate fi înlocuită cu *tayammun*, frecarea cu nisip (**5**, 6). La fel se procedează ori de câte ori este impusă curățenia rituală: de exemplu, când urmează a fi recitat sau chiar și numai atins *Coranul*. Înainte de rugăciunea publică de vineri la prânz este obligatorie îmbăierea completă, *gasl*. Starea de puritate, *tahara*, se pierde în timpul somnului, prin contactul cu lucrurile socotite necurate: cadavre, vin, porc, câine, necesități trupești – aceasta fiind necurățenia minoră –, ca și în urma relațiilor conjugale, a nașterii, a poluției nocturne, a menstruației etc. – acestea reprezentând necurățenia majoră, care impune spălarea trupului în întregime.

Rânduiala rugăciunii este reglementată strict. Aceasta este compusă din două până la patru *rak'a**, în funcție de timpul zilei: patru la amiază, la *'asr*, și după apus; trei în momentul apusului și numai două în zori. Aceste rugăciuni pot fi săvârșite acasă sau la moschee. Fiecare din ele este anunțată de muezin, *mu'azzin*, din minaretul moscheii. Cei aflați în grup în acel moment trebuie să se

[119] Az-Zahabi (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.

pună sub conducerea unui *imam** sau îndrumător, care poate fi oricare dintre credincioși, cu condiția să cunoască ritualul rugăciunii. Dacă este vorba de un grup numeros, se vor aranja cu toții în rânduri sau șiruri (*saff*), iar femeile vor sta în ultimul rând. În ce privește *rak'a*, ea este alcătuită din aplecarea trupului de mai multe ori, *ruku'*, apoi prosternarea completă cu fruntea la pământ, numită *sujud*, apoi pe jumătate așezat și, în fine, pe jumătate îngenuncheat.

Fiecare rugăciune începe cu un *takbir**, rostirea formulei *Allahu 'akbar*. Se recită apoi prima sură, *Fatiha*, credinciosul stând succesiv în picioare, înclinat sau prosternat complet. Se încheie cu „rugăciunea Profetului", *salat 'ala n-Nabi*, apoi cu salutul către cei de față, *salam*, care este rostit cu întoarcerea spre dreapta și spre stânga. Acest ansamblu de poziții și formule poate fi prelungit, se poate încerca ruperea monotoniei intercalându-se după *Fatiha* alte invocații, sure sau grupuri de versete coranice. Numărul lor este determinat de cucernicia credinciosului și este reglementat de **ritul** adoptat de acesta. Folosirea arabei este obligatorie. Abu Hanifa[120] accepta o excepție în cazul străinului care nu este capabil să pronunțe sunetele arabe. *Coranul* menționează de mai multe ori și rugăciunea de noapte, aceea făcută în călătorie, în caz de primejdie sau de război (**4**, 102-103), a morților (**9**, 84). *Șari'a** a adăugat rugăciunile însoțite de *hutba** în caz de eclipsă sau de secetă. Când face această din urmă rugăciune, imamul trebuie să-și întoarcă haina pe dos[121].

Rugăciunea de vineri este obligatorie pentru toți bărbații adulți (**62**, 9-10). Femeile nu participă. Ea se săvârșește la moschee, la ora prânzului, în prezența a cel puțin patruzeci de credincioși aflați sub îndrumarea unui îndrumător sau *imam*. Înaintea rugăciunii, îndrumătorul rostește în arabă, din amvon, două cuvântări, *hutba*, așezându-se între rostirea lor. În aceste predici este menționat șeful statului. După aceea, el săvârșește două *rak'a* împreună cu cei de față. Vinerea nu este zi de odihnă, această obligație fiind necunoscută în islam. *Coranul* nu acceptă să o pună în legătură cu odihna

---

[120] Vezi *infra*, p. 100.

[121] Așa cum menționează D. Sourdel și J. Sourdel-Thomine în *Civilizația islamului clasic*, vol. 1, p. 255, rugăciunea în caz de secetă, precedată de „întoarcerea veșmintelor", își are originea în străvechi ritualuri păgâne.

din cea de-a șaptea zi a Facerii, întrucât „nu este posibil ca Allah să simtă oboseala" (**50**, 38).

O rugăciune specială, însoțită de predică, conferă caracter solemn celor două mari sărbători canonice de peste an: cea cu care se termină postul Ramadanului și cea din a zecea zi a lunii *Zu l-hijja*, care coincide cu sacrificiul săvârșit de pelerini la Mekka (vezi *infra*, p. 74). Cea mai populară este aceea de la sfârșitul postului, *'Id al-fitr**. Sunt mai recente sărbătorile instituite pentru a comemora nașterea lui Muhammad, *Mawlid**, urcarea lui la cer, *Mi'raj** etc.

3. Zakat, numită și *sadaqa*, este un fel de **danie** sau taxă pe avere. Procentul perceput, care poate fi a zecea parte, a douăzecea parte etc., este reglementat în cărțile de drept canonic în funcție de natura bunurilor impozitate: produse agricole, turme, bani etc. În principiu era percepută în natură, în fiecare an, din averea fiecărui musulman. Potrivit *Coranului* (**9**, 60), nu trebuie cheltuită decât în scopuri umanitare bine definite în acest text: răscumpărarea înrobiților, ajutorarea membrilor comunității, drumeților, celor înglodați în datorii, voluntarilor în războiul sfânt și indivizilor care, potrivit intențiilor exprimate în *Coran*, trebuie să fie câștigați de partea islamului. Distincția între *zakat* și celelalte impozite, *maks*, ca și folosirea primei exclusiv în scopurile susmenționate au căzut practic în desuetudine. Totul depinde de fisc. În organizarea fiscală a statului islamic, *Șari'a* pare să nu recunoască drept legală pentru musulmani decât taxa numită *zakat*.

4. Postul din luna Ramadan (**2,** 183-187). Acest post **diurn** începe îndată ce se crapă de ziuă și durează până la apusul soarelui. Devine obligatoriu pentru un tânăr o dată cu rostirea *șahadei* (vezi *supra,* p. 69). Postul constă în abstinența totală de la mâncare, băutură, parfumuri, tutun și relații conjugale. Toate aceste interdicții sunt anulate pe timpul nopții. Dispensele acordate în caz de boală, călătorie, război sfânt etc. sunt temporare: obligația reintră în vigoare când motivul dispensei încetează. Perioada dispensei trebuie compensată printr-un număr egal de zile de post. În cazul nerespectării lui prin omisiune voluntară, trebuie făcute în mod suplimentar opere de binefacere: eliberarea robilor, pomană pentru săraci etc. *Coranul* menționează și postul

de ispășire a păcatelor, *kaffara**, în caz de omor din greșeală (**4**, 92), după călcarea unui jurământ (**5**, 95), după uciderea vânatului în timpul pelerinajului (**58**, 4). Postul este interzis vinerea, dar este recomandat sâmbăta și duminica – porunci a căror intenție este clară.

5. Pelerinajul la Mekka. Sunt scutiți de această obligație minorii, robii, nevoiașii, femeile nemăritate și cele care nu au o rudă apropiată care să le însoțească (**3**, 97[122]). Alte motive de dispensă sunt nesiguranța drumurilor sau a vremurilor și perioadele de război sau tulburări. Obligația redevine valabilă însă o dată cu dispariția acestor obstacole. Pelerinajul este singurul punct central al unei coordonări efective, capabilă să confere o dimensiune liturgică sunnismului[123]. Acesta a preluat majoritatea ceremoniilor din anticul pelerinaj arab (vezi *supra*, p. 32), pe care *Coranul* le pune în legătură cu Abraham (vezi *supra*, p. 41).

Principalele momente ale pelerinajului sunt următoarele: se îmbracă un *ihram*, veșmânt compus din două bucăți mari de pânză albă care nu au nici o cusătură; este săvârșit *tawaf*, înconjurul Ka'bei; urmează *sa'y*, alergarea de la Safa la Marwa; se face apoi *wuquf*, popasul la sanctuarele din suburbiile 'Arafa, Muzdalifa și Mina; se încheie cu sacrificiul de la Mina. Acesta din urmă reprezintă *'Id al-Adha**, „Sărbătoarea Sacrificiului", celebrată simultan în toată lumea musulmană, prin sacrificii săvârșite de toți credincioșii care dispun de mijloacele necesare. Atâta vreme cât nu a părăsit starea de sacralitate, *ihram*, pelerinul rămâne supus anumitor interdicții impuse în timpul postului de Ramadan, cum sunt relațiile conjugale, parfumurile, vânătoarea, tăierea unghiilor și a părului. Unele școli îngăduie ca musulmanul să trimită un înlocuitor în pelerinaj. Altele consideră această înlocuire ca o obligație strictă a succesorilor, dacă cel dispărut nu a săvârșit pelerinajul în timpul vieții.

*'Umra** este un pelerinaj minor. Act facultativ, dar întru totul meritoriu, nu este legat de o anumită perioadă a anului, ca pelerinajul major, și poate fi repetat. Presupune aceleași ceremonii și aceleași obligații ca pelerinajul major – mai puțin sacrificiul –, dar

[122] Vezi și *Coran* **2**, 196.
[123] Louis Massignong (n.a.). Vezi *infra*, *Bibliografia*.

se limitează la vizitarea Ka'bei și a sanctuarelor mekkane din oraș. Nu mai puțin lăudabilă, deși neagreată de wahhabiți, este vizita la Medina, la mormântul lui Muhammad. Aceasta nu este însă considerată ca parte integrantă a pelerinajului.

Jihadul. Războiul împotriva nemusulmanilor – tema principală a surei **9** –, care este prezent foarte frecvent și în surele medineze (**2**, 216 ș. urm.), aproape că a devenit „al șaselea stâlp al islamului". Jihadul a contribuit în mod hotărâtor la expansiunea musulmană, în care „misiunea" sau propaganda misionară bine organizată au jucat un rol nesemnificativ. *Șari'a* a considerat permanent războiul sfânt ca fiind una dintre principalele îndatoriri ale califului. Jihadul continuă să fie considerat – spre deosebire de obligațiile individuale, *fard 'ayn**, precum rugăciunea și ceilalți „stâlpi ai islamului" – ca o „obligație colectivă" sau „solidară" (*fard kifaya**), nu o obligație personală, ci una care leagă comunitatea în întregul ei. Prin urmare, va fi socotită îndeplinită, dacă i se dedică **un suveran** sau **un stat** musulman. Devine o îndatorire **personală** atunci când imamul îi cheamă pe toți credincioșii în apărarea islamului. Martir, *șahid**, este acel musulman care cade victimă în timpul jihadului și care „ucide și este ucis" (**9**, 111). Numai că teoretic jihadul nu trebuie să se întrerupă niciodată și nici să se încheie înainte de supunerea întregii lumi în fața islamului, a cărui supremație politică trebuie să fie recunoscută de toți. Această concepție este, incontestabil, una dintre cele mai populare din sfera idealului islamic.

Pe lângă această teorie, este necesar să notăm distincția geografică între *Dar al-harb**, „teritoriul războiului", și respectiv *Dar al-islam**, „ieritoriul islamului", care sunt guvernate de legile *Coranului*. Cu țările locuite de păgâni sau de „oamenii *Cărții*", dar care sunt independente de regimul islamic, nu se pot încheia în principiu decât armistiții care să nu depășească zece ani, armistiții care pot totuși să fie reînnoite de nenumărate ori. *Coranul* interzice să „se lege prietenie cu evreii și creștinii" (**5**, 57-59). Din punct de vedere legal, aceste regiuni, ca și averea locuitorilor lor (numiți *harbi*, „oameni aflați în război"), aparțin islamului și trebuie făcute eforturi pentru „intrarea lor în legalitate", de îndată ce condițiile o permit. Trebuie numai să apară condiții favorabile. Sunt considerate de asemenea *Dar al-islam* țările musulmane devenite

colonii europene sau aflate în regim de protectorat. Această concepție nu le asigură o situație privilegiată în ce privește legea jihadului. Se subînțelege că și în aceste regiuni „guvernarea nemusulmană este o anomalie. Ea nu trebuie răbdată decât atât timp cât nu este posibil să reacționezi" pentru a o înlătura[124]. Numai în dreptul hanifit sunt legitime unele aranjamente, dacă sunt săvârșite în afara *Dar al-islam*: de pildă, să primești de la un nemusulman (*harbi*) dobândă pentru o sumă de bani (*riba'*). Aceasta este cunoscută ca „teoria deosebirii între teritorii", *ihtilaf ad-darayn*. Contrar altor școli, unii juriști hanifiți au extins-o și asupra anumitor contracte de asigurări.

Un negustor nemusulman sau chiar un simplu călător care pătrunde fără autorizație în pământul islamului poate fi ucis, la fel ca și naufragiatul. Tot de *Dar al-islam* este legată și noțiunea de „pământ interzis". În perimetrul acestuia nu poate pătrunde cu forța nici un nemusulman, altminteri va fi ucis. Această interdicție se referă la teritoriile sacre (*haram*) de la Mekka și Medina. Malikiții au extins interdicția respectivă la întreaga Arabie. Aceasta este o extindere abuzivă a interdicției stabilite de Muhammad **numai** cu privire la **închinătorii la idoli** (**9**, 28), prin care el hotărâse că păgânii erau opriți să participe la ceremoniile pelerinajului, dar nu și să intre în Mekka (vezi *supra*, p. 46). Este sigur că în primul secol de la hegira nemusulmanii primeau autorizație nu numai să circule în cele două orașe sfinte, dar și să poposească sau să se stabilească acolo. Ibn Hanbal[125] le interzicea numai păgânilor, și nu „oamenilor *Cărții*", să intre în moscheea din Medina.

Statutul personal. Considerat din perspectiva dreptului religios și derivat din poruncile coranice, statutul personal ocupă primul loc ca importanță după *'ibadat*, obligațiile religioase enumerate anterior. În *Capitolul al V-lea* vom expune chestiunea căsătoriei, în calitatea ei de contract. Musulmanul poate lua în căsătorie o femeie de credință biblică. Această autorizație nu este însă acordată și femeii musulmane, ale cărei opțiuni sunt limitate la coreligionarii ei. Pentru soț, dreptul de a obține divorțul este unilateral și practic nelimitat. După ce declară o dată și încă o dată

[124] Snouck Hurgronje (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.
[125] III, 339, 392 (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.

talaq[126] – fără să-i fie impusă vreo formulă –, el are încă dreptul de a se răzgândi. Nu poate însă reveni asupra celui de-al treilea *talaq*, afară de cazul că nevasta nu a acceptat – și nu doar formal – un nou soț de care să fi divorțat între timp (**2**, 230). Nevasta poate solicita divorțul numai într-un număr restrâns de cazuri și doar pe cale judiciară. Împărțirea bunurilor succesorale a fost organizată minuțios de *Coran* (**4**, 7-12), urmând străvechiul drept arab, dar corectându-l în beneficiul nevestei, a cărei parte are caracter rezervatar. *Șari'a* nu a putut decât să se conformeze strict acestor reglementări.

Alte porunci. Interzicerea totală a „speculației cu bani", *riba'*, exclude nu numai „camăta" sau dobânda pentru împrumut, dar și orice comerț cu bani, orice combinație cu percepere de procent fix, orice compensație pentru alocarea sau cesionarea temporară de capital. Confruntați cu această constrângere, juriștii musulmani s-au văzut nevoiți să inventeze subterfugii, *hila**. Aceste „soluții ingenioase" permit, pe căi ocolite, evitarea interdicției și recurgerea la credite, astfel încât capitalul să nu zacă neproductiv. Unii autorizează dobânda dacă este folosită apoi pentru opere de binefacere. Astfel, societățile de asigurări, interzise de *Șari'a* ca jocuri de noroc, încep să-și găsească apărători printre juriștii hanefliți, care le consideră legitime în anumite cazuri; casele de economii și băncile cooperatiste au fost asimilate cu societățile comanditare. În zilele noastre, în Arabia, dobânda de 50% este considerată legală.

Dreptul penal, derivat în principal din *Coran*, confirmă vechea *qisas,* legea talionului sau „a sângelui", dar o moderează, întrucât recomandă iertarea și acceptarea unei compensații materiale. Pentru unele delicte *Coranul* precizează care va fi pedeapsa: biciul, pentru adulter și beție; tăierea mâinii, pentru furt, iar în caz de recidivă, tăierea piciorului; pedeapsa capitală prin spânzurare, *salb*, pentru rebeli și hoți la drumul mare; moartea pentru renegați, *murtadd*. Aceste legi sunt numite *hudud Allah*, „hotarele lui Dumnezeu" (**2**, 187; **65**, 1). Respectarea lor obligă autoritatea civilă din țările musulmane să țină seama de această legislație penală arhaică și îi întârzie evoluția. În *Capitolul al V-lea* vom studia

[126] În limba arabă, în original: „despărțire", „divorț".

această evoluție și modificările aduse de intervenția statului. Jurisdicția penală a *Șari'ei* nu mai este aplicată în totalitate decât în Afghanistan și în Arabia. În afara dreptului penal, *hudud Allah* desemnează poruncile coranice menite să garanteze interesele superioare ale colectivității: căsătoria, robia, patronajul, moștenirea etc. alături de jocurile de noroc și de vin (**2**, 219; **5**, 90-91), mai sunt interzise carnea de porc, de animale găsite moarte, sufocate, ucise în bătaie, accidental, sau devorate parțial de fiare (**5**, 4). Interzicerea imaginilor, care nu apare în *Coran*, a fost impusă de *Șari'a* în conformitate cu hadithul.

IV. *SUNNA* sau tradiția Islamului

Așa cum am menționat, după *Coran*, a doua sursă doctrinară și disciplinară a islamului este cuprinsă în *Sunna* sau „rânduiala" (**15**, 13). Cum ar trebui înțeleasă și definită această „rânduială"? *Coranul* califică drept „*sunna* lui Allah" conduita divină în guvernarea providențială a Universului (**17**, 77; **33**, 62; **35**, 41- 42; **40**, 85). *Sunna* la care ne referim în cele ce urmează este numită mai precis „*Sunna* Profetului". Ea reprezintă cutuma prin care se consideră că Muhammad, care a fost o „frumoasă pildă" (**33**, 21), a emis reguli pozitive de viață religioasă și morală, așa cum rezultă din exemplele oferite de el și din învățăturile **din afara Coranului** sau cel puțin așa cum au fost confirmate prin aprobarea lui tacită, *taqrir*. Există prin urmare trei aspecte ale *Sunnei*: 1) cel verbal; 2) cel activ; 3) cel tacit.

Însemnătatea *Sunnei*. Încă din primul secol după hegira a circulat următoarea maximă: „*Sunna* se poate lipsi de *Coran*, dar nu și *Coranul* de *Sunna*". Insistând asupra aceste idei, unii au afirmat că „în chestiunile controversate, *Sunna* are valoare decisivă, chiar dacă este în contradicție cu *Coranul*, dar nu **și invers**". Este citată ca exemplu pedeapsa cu lapidarea, aplicată inițial persoanelor adulterine, deși *Coranul* nu a dispus decât biciuirea acestora (**24**, 2). Se spune, într-adevăr, că 'Umar ar fi afirmat faptul că versetul despre lapidare a figurat inițial în *Coran*. Acest text poruncește ca hoților să li se taie mâna (**5**, 38): *Sunna* îi exceptează pe hoții de oi și de curmale. Potrivit *Coranului*, testatorul trebuie să lase o parte din bunurile sale rudelor și apropiaților. Această regulă a fost abrogată parțial în urma afirmației Profetului: „Necredinciosul nu-l va moșteni pe musulman, nici musulmanul pe necredincios".

Prin contradicție, șafi'itul Ibn Hanbal și alte autorități de prim rang nu au ezitat să protesteze împotriva ideii că *Sunna* poate

abroga textul coranic. O dispută cu valoare scolastică, de vreme ce toți admit faptul că *Sunna* completează și explică textul *Coranului*. Considerând însă ansamblul mereu mai bogat de „spuse" sau hadithuri, uneori contradictorii, s-a decis până la urmă, de comun acord, să se considere *Coranul* și *Sunna* drept doi factori de importanță aproape egală, meniți să stabilească regulile vieții religioase. Niciodată Profetul nu acționează și nici „nu vorbește din patimă" (**53**, 3). Prin urmare, când a stabilit amănuntele *Sunnei* islamice, el trebuie să fi primit inspirația din cer – teoreticienii islamului comentează aici că era o inspirație **latentă** sau **implicită** – așa cum a primit-o și când a promulgat *Coranul*. Privilegiul infailibilității, *'isma**, care îi este recunoscut în ambele cazuri, atrage după sine o obligație a supunerii din partea credincioșilor. Iată de ce musulmanii ortodocși și-au atribuit numele de *Ahl as-Sunna,* „oamenii *Sunnei*" sau „sunniți".

O completare a *Coranului*. Pe timpul vieții, Profetul a fost prezent pentru a rezolva problemele. După dispariția lui, s-a observat imediat că litera moartă a *Coranului* nu-l înlocuia decât foarte aproximativ pe atotștiutorul viu. Textul scris s-a dovedit a conține neclarități și mai ales lacune, deși „autorul" afirmase că „nimic nu a neglijat în Carte" (**6**, 38). În ce privește neclaritățile, Profetul încercase să le reducă numărul, revăzând redactarea anumitor versete pentru a le clarifica (**2**, 106; **16**, 101). Murind pe neașteptate, nu a mai avut răgazul de a remedia și completa schița dogmatică și disciplinară sumară pe care o începuse în perioada mekkană. De pildă, *Coranul* recomandă fără încetare practicarea rugăciunii: nu se precizează însă nicăieri modul în care trebuie săvârșită, nici nu este fixat numărul rugăciunilor zilnice. *Coranul* consideră deja stabilite aceste detalii practice – referitoare la abluțiuni, post, valoarea daniei etc. –, iar ele nu ar fi putut fi statornicite decât prin exemplul și la indicațiile Profetului.

La Medina, Muhammad s-a văzut, fără nici o tranziție, în fața unei situații noi. A fost nevoit să-și organizeze în grabă comunitatea. Silit de circumstanțe să emită legi, a făcut-o uneori cu uimitoare prolixitate și chiar asupra unor chestiuni secundare, cum ar fi testamentele și moștenirile. Dimpotrivă, nu s-a ocupat niciodată de califat și nici de organizarea ierarhiei islamului – un punct esențial. În ce privește legislația religioasă propriu-zisă și viața de cult, surele medineze nu au prevăzut și nu au rezolvat decât un număr

nesemnificativ de situații. Apoi, aceste soluții prea rare aveau în vedere o comunitate umană foarte specială, o colectivitate restrânsă: societatea Arabiei patriarhale. Nu luau în considerare țările cu civilizații străvechi, unde cuceririle aveau să transfere brusc noua religie, nici conflictele inevitabile între poruncile coranice și legile acestor țări, asupra proprietății funciare, dreptului comercial etc. „Viața este infinit de variată, în vreme ce textele de lege sunt limitate."[127]

Iritat de incidentele din viața lui casnică, hărțuit de cerințele așezării lui la Medina și de nemulțumirile ivite în sânul comunității între „Susținători" și „Pribegi", ca și de războaie, Profetul a fost silit să înainteze ezitând, în încercările sale de reglementare legislativă. Reamintim fazele care au pregătit interzicerea definitivă a vinului. Se pare că Muhammad, din firea lui adept al temporizării, se temea să își folosească autoritatea, desconsiderând din principiu, ca un act prea dur, soluția precară a „abrogării", *nash**. Circumstanțele, mai degrabă decât importanța problemelor, au provocat fiecare intervenție a lui. Prin urmare, în cazurile în care nu se stabilise nici o rânduială, iar textul coranic nu prevedea nimic, s-a recurs în mod spontan la *Sunna*, cutuma statornicită de Profet. Se încerca găsirea unui exemplu sau a unei hotărâri a Învățătorului, cu excepția cazurilor în care privilegiile strict personale ale Profetului, *hasa'is*, îl așezau deasupra legii obștești, așa cum a fost cazul poligamiei. Uneori printr-o cucernică imaginație s-a presupus chiar, sau s-a prezentat ca real, altfel spus, **s-a inventat** ce ar fi decis el dacă s-ar fi confruntat cu noile situații.

***Sunna* „Prietenilor"**. Mii de credincioși au primit favoarea specială de a-l frecventa pe Muhammad și de a-l putea consulta. Acest privilegiu le-a atras titlul invidiat de „Prieteni", *Sahaba**[128]. În lipsa exemplului personal al Profetului, posteritatea va încerca să se informeze cu privire la atitudinea, gesturile și spusele acestor martori. Acordul „Prietenilor", atestat corespunzător, este socotit infailibil, întrucât

[127] Șahrastani (n.a.). Învățat aș'arit și istoric din Horasan (1076-1153), a predat trei ani la Școala Nizamiyya de la Bagdad. A scris una dintre cele mai vaste prezentări ale ereziilor islamului, precum și compendiul de teologie *Nihayat al-qidam*, remarcabil prin logică și coerență.

[128] Numiți și *Ashab*, plural de la *sahib*, „prieten", „tovarăș", „companion".

Coranul i-a declarat obiect al „bunăvoinței divine" (**48**, 29). Este interzis să le fie incriminat comportamentul sau suspectată veridicitatea, ca și să se insiste asupra disputelor și luptelor armate care i-au divizat. Tradiția nu pune la îndoială faptul că Învățătorul i-a „educat" în primul rând pentru a servi, după dispariția lui, drept călăuze pentru comunitatea islamică, pentru a juca rolul de îndrumători și educatori religioși. Aceasta presupune că, deplin conștienți de această dificilă misiune, și-au petrecut probabil timpul observând și „fotografiind" cumva „pilda desăvârșită", notând apoi cu grijă cele mai mici detalii constatate, astfel încât să le transmită posterității. „Prietenilor" le sunt asociați uneori descendenții sau succesorii lor de rangul întâi, numiți din acest motiv *Tabi'i*, „Urmașii". Se presupune că acești epigoni mai puțin apropiați de perfecțiune s-au preocupat în primul rând să înțeleagă impresiile „Prietenilor" și amintirile lor din epoca eroică. „Prietenii" și „Urmașii" reprezintă clasa principală a *Salafilor*, „Părinți" sau „Străbuni", din care susține azi că s-ar trage gruparea *salafiyya*.

Datele furnizate cu privire la credință de către membrii acestei prime generații au ajutat la precizarea fundamentelor religioase. Purtarea lor a devenit, în ochii succesorilor, un model de viață cucernică. Credințele și practicile au trebuit să suplinească tăcerile, să furnizeze soluția enigmelor cuprinse în textul coranic. S-a hotărât că furnizau comentariul viu și autorizat al acestuia. În virtutea acestei concepții istorice, Profetul ar fi petrecut deci, mai ales la Medina, anii cei mai însemnați ai carierei sale, în mijlocul unui *nubes testium*, „un popor de martori", toți conștienți de importanța rolului lor sau, cum s-ar spune, „grupul Prietenilor la pândă".

Iată de ce Medina, capitala lui Muhammad și a primilor califi, trebuia să devină *Dar as-Sunna*, „sălașul" și centrul *Sunnei*. Primii patruzeci de ani de la hegira au fost considerați Vârsta de Aur a islamului, aceea a marilor „Prieteni". La rândul lor, „urmașii Urmașilor", adică musulmanii din primul secol, se vor strădui să transmită mai întâi oral, apoi să culeagă și în scris, tot ceea ce știau sau își închipuiau că știu cu privire la spusele, hotărârile, atitudinile și chiar tăcerile Profetului. *Sunna* autentică a Profetului nu este altceva decât cutuma practicată sub ochii lui de comunitatea „Prietenilor" și apoi înregistrată cu grijă de succesorii acestora. Ulterior, va dobândi putere de lege, alături de *Coran* și de „rânduiala Profetului", sau chiar se va identifica cu aceasta din urmă.

Hadithul. Din această masă de notații minuțioase, din acest ansamblu de observații culese în primul secol, cu mai mult zel decât discreție, în secolul următor avea să se nască o disciplină specială, aceea numită *hadith*, sortită să ia un prodigios avânt. Termenul *hadith*, care are sensul literal de „noutate", denumește o vorbă sau o cugetare atribuită Profetului sau „Prietenilor" lui, prin care se încearcă justificarea sau confirmarea unei practici aparținând *Sunnei*. Aceasta este deci, din punct de vedere cronologic, anterioară hadithului. Se va recurge de asemenea la hadith pentru a crea un text de *Sunna* inexistent anterior sau pentru a determina un curent de opinie favorabil nașterii unui asemenea text. Vom cita astfel de exemple mai jos. Pentru a evita însă orice suspiciune de inovație, acest expedient va fi descris ca „a provoca și a reînsufleți *Sunna*".

Fiecare hadith este compus în principal din două părți: *isnad** și *matn**. *Matn* reprezintă conținutul, textul propriu-zis al hadithului, pe care trebuie să-l reproducă întocmai. *Isnad* este relatarea lanțului (*silsila**) de autorități, care precede și introduce un *matn*; este seria neîntreruptă a garanților prin intermediul cărora hadithul a ajuns la ultimul transmițător sau *muhaddith*. Iată un exemplu: „A ne-a povestit (*haddatha)* după B și acesta după C, care aflase de la D etc., ceea ce urmează". Urmează apoi conținutul hadithului, *matn*.

Știința care se ocupă de aceste texte numite *hadith*, care alcătuiesc o bibliotecă enormă, poartă tot numele de *hadith*. Aceasta se ocupă de cele mai mărunte, mai pitorești și mai realiste detalii. Pentru a-i educa pe credincioși, hadithul ne spune cum își făcea Muhammad rugăciunile și abluțiunile, cum mânca, cum postea, cum se îmbrăca, cum se purta în viața familială, cu nevestele lui, cu membrii familiei, cu slujitorii și contemporanii lui. Reușim astfel să-i cunoaștem felurile de mâncare preferate, conținutul dulapului de haine, aranjarea locuinței, armele, caii, cămilele – cu numele, genealogia și calitățile lor. Prin hadith, Învățătorul pare să răspundă în avans la dificultățile doctrinare, disciplinare și politice care aveau să apară mai târziu. De pildă, el lămurește în detaliu, cu numele lor, orașele și ținuturile care aveau să fie cucerite de oștile islamului. Îi condamnă pe ereticii ce urmau să apară, harijiții, antideterminiștii etc., proscrie doctrinele periculoase. Și prin toate aceste precizări, el determină *Sunna* și completează poruncile sumare ale *Coranului*. Explicativ și **interpretativ** ca formă, hadithul **legiferează** frecvent, dar

ascunzându-se mereu în spatele persoanei Profetului, a cărui învățătură se consideră că o dezvoltă. În această masă impresionantă de informații culese în grabă și care amintesc, prin amănunțimea lor, de metoda *Talmudului* – din care au apărut curând numeroase împrumuturi –, nu toate textele pot pretinde a avea același grad de autenticitate. Nu o dată, zelul culegătorilor sau chiar părtinirea lor a depășit măsura.

Partidele politice și religioase care s-au ridicat în interiorul islamului primar au încercat curând să utilizeze textele de hadith pentru propriile scopuri. Omeiazii, 'abbasizii și 'alizii se vor contrazice și vor purta polemici întemeindu-se pe numeroase texte de hadith. Ei vor fi apoi imitați de sectele disidente. Întrucât dețin propriul comentariu (*tafsir*) neortodox, acestea pretind că posedă o *Sunna* a lor, care îl are la origine tot pe Profet. Pentru textele lor *habar** (pl. *ahbar*) – sinonim pe care îl preferă lui *hadith* – și'iții nu admit în *isnad* decât nume de 'alizi, imami sau adepți ai acestora. Ortodocși și disidenți se vor întrece în zel. Fiecare partid, fiecare sectă, fiecare școală va susține că este depozitara tradițiilor celor mai avantajoase pentru pretențiile sau obiectivele ei – până și comunitatea **recitatorilor** *Coranului* le va avea pe ale ei. Hadithul avea să servească chiar și pentru rezolvarea unor nemulțumiri personale. Pentru a se răzbuna pe un învățător care îi pedepsise copilul, un *muhaddith* a inventat texte tradiționale în care pedagogii erau desconsiderați. Ura populară avea să inventeze altele împotriva gărzilor, jandarmilor și portăreilor.

Până în secolul al cincilea după hegira, adevărați *globe-trotter*, în arabă *rahhal jawwal*[129], vor întreprinde lungi călătorii în care vor căuta până departe hadithuri inedite; căci transmiterea trebuia să fie orală. „Mergeți până în China să adunați știința" hadithurilor: așa s-ar fi exprimat o poruncă a Profetului, păstrată într-un hadith pe care As-Suyuti îl declară apocrif. Unii au „audiat" 1 000-1 200 de învățători în diferitele ținuturi islamice. Această activitate a devenit un adevărat sport. Au existat *muhaddith* care se lăudau că știu pe dinafară 100 000 de hadithuri, ba chiar un milion; alții pretindeau că au cheltuit o avere – 700 000 de dirhemi – pentru obținerea de hadithuri. Numai despre variantele lecturii *Coranului*, *qira'at*, un

[129] În limba arabă, în original: *rahhal*, „mari călători", *jawwal*, „colindători", „plimbăreți".

tradiționalist a cules 50 000 de hadithuri. S-a vorbit despre savanți în hadith la care „se puteau găsi 10 000 de călimări care erau folosite la notarea lecțiunilor diferite"[130]. Curând, memoria prodigioasă a „Prietenilor" și a „Urmașilor" nu a mai putut alimenta această pasiune pentru îmbogățirea literaturii hadithurilor. S-a cercetat peste tot: s-au făcut investigații în istoria profană și chiar în cea a religiilor biblice. În acest sport cucernic s-au evidențiat așa-numiții *qass*, predicatorii populari –, niște entuziaști lipsiți adesea de scrupule. Aceste medii – desconsiderate de savanții oficiali – i-au atribuit lui Muhammad afirmația următoare: „Dacă auziți o vorbă frumoasă, nu ezitați să o puneți pe seama mea: trebuie că eu însumi am rostit-o". Nu este deci de mirare că găsim în colecțiile de hadith împrumuturi din *Biblie*[131] și citate din *Evanghelie* – inclusiv *Tatăl nostru* – toate prea puțin mascate. Astfel, semnalăm parabola despre cei ce acționează în ceasul al unsprezecelea – aplicată la musulmani, în contrast cu evreii și creștinii – sau porunca: „Fie ca stânga voastră să nu cunoască binele făcut de dreapta"[132].

Critica. Era firesc ca aceste excese de zel să stârnească o reacție, care se manifestă vizibil începând cu secolul al III-lea H. (al X-lea d.Hr.), într-o perioadă de stabilizare pentru ortodoxia musulmană. A. Mez[133] o consideră mai lungă, până în secolul următor, numind-o cu o formulă impresionantă, dar improprie: „Renașterea Islamului". Sub presiunea exercitată de *ijma'*, începe să se simtă nevoia de unitate și reglementare. În ce privește doctrinele, are loc un fel de sedimentare, o primă clasificare. În urma acestei mișcări se naște colecția celor „șase Cărți" și se constituie cele patru rituri canonice. Libertatea neîngrădită de care se bucurase acțiunea de înregistrare a hadithurilor și avântul necugetat care o guvernase riscau să compromită *Sunna*. Pentru a pune lucrurile în bună ordine, s-a decis

[130] Az-Zahabi, *Tazkirat al-huffaz*, I, 355; II, 18, 110, 137. Un tradiționalist reduce la 500 000 o colecție de 1 500 000 de hadithuri: *ibid.*, II, 125. Din 500 000 de hadithuri, celebrul Abu Dawud (vezi *infra*, p. 91) păstrează numai 4 800 în a sa *Sunna*: *ibid.*, II, 170; se menționează de asemenea „100 000 de auditori pentru o singură lecțiune", IV, 138 (n.a.).

[131] Autorul se referă la *Vechiul Testament*.

[132] Cele două pasaje se află în *Noul Testament* la *Matei*, **20**, 6 și respectiv **6**, 3.

[133] Vezi *infra*, *Bibliografia*.

crearea științei hadithului, *'ilm al-hadith*, numită uneori doar „Știința", *Al-'Ilm.* Aceasta trebuia să se exprime asupra credibilității și autenticității tradițiilor, să denunțe așa-numitele *mawdu'at*, „texte apocrife", un tip de critică în care s-a evidențiat mai târziu Ibn al-Jawzi (m. 599 H.).

Este vorba de fapt de o verificare foarte prudentă și nesemnificativă, destul de îndepărtată de metoda pe care o sugerează termenul „critică". Se evită atacarea substanței, a conținutului tradițiilor, adică a textului cuprins în *matn*, care provenea de la infailibilul Profet și de la „Prietenii" a căror loialitate nu putea fi pusă la îndoială. Numai mu'taziliții au îndrăznit să combată unele afirmații cu caracter prea pronunțat antropomorfist. Nu se pune deci problema unei critici **interne**. Totuși, Al-Bagdadi (m. 1037) pretinde ca nici un *matn* să nu fie opus rațiunii.

"Știința" hadithului nu operează decât cu criterii exterioare. Ea trece cu vederea anacronismele și imposibilitățile logice sau istorice din cuprinsul *matn*. Când seria de *isnad* este inatacabilă **formal,** hadithul respectiv trebuie să fie și el declarat „valabil", *sahih*. În schimb, orice *isnad* este supus unui examen extrem de minuțios. Nu este acesta „temelia" pe care se întemeiază tradiția, „liantul hadithului", care permite părților acelui *matn* să stea împreună?

Isnad-ul se compune însă exclusiv din nume proprii. Așadar, este important să se stabilească realitatea istorică a acestor nume, apoi să se facă legătura cu trecutul acelor bărbați, *rijal,* care sunt garanți citați în *isnad.* Această operație se numește în limbaj tehnic *ma'rifat ar-rijal*, „cunoașterea bărbaților". Și cum totul depinde de respectul pe care îl merită acești martori, este important să se stabilească și să se aprecieze exact valoarea lor intelectuală și morală (căci nu se pune problema autosugestiei sau a slăbirii memoriei, în cazul acestor garanți ai tradiției). Aceasta este o altă operație, numită *jarh wa ta'dil,* „descompunere și îndreptare".

Lucrările de cercetare astfel realizate au permis construirea unui întreg sistem de calificare, care indică gradul de încredere ce trebuie acordat garanților[134]. Aceste calificative nu trebuie acordate decât după o examinare atentă: Este martorul deasupra oricărei suspiciuni

[134] Al-Buhari a introdus 7 criterii după care urmau să fie judecate hadithurile, fiecare criteriu având un număr de grade de adecvare. Cele care corespund gradului maxim la toate criteriile sunt numite *sahih*, „autentice".

din punct de vedere moral și religios?; Susține el, sau răspândește, idei neortodoxe sau periculoase?; Este el îndeobște considerat demn de crezare, capabil să depună mărturie și, ca atare, acceptat de tribunal? Dacă ancheta îi este favorabilă până la capăt, el este declarat *thiqa*, „demn de încredere", *mutqin*, „exact", *'adl*, „corect" etc. Mai puțin elogioase sunt următoarele calificative: *la ba'sa bi-hi*, „fără cusur", sau „nu minte" etc. *Mursal* este un hadith în care un „Urmaș" a omis să indice ultima „verigă" dintre el și Profet. Pe o treaptă mai joasă se găsesc martorii numiți „slăbuți într-ale hadithului", și mai jos, cei „slabi", *da'if*. Urmează apoi „mincinoșii" și cei ale căror hadithuri sunt „lăsate deoparte".

Această metodă inchizitorie nu a fost totuși socotită satisfăcătoare. *Isnad*-ul presupune o transmitere neîntreruptă și personală. În islam, în fața tribunalului nu este admisă decât mărturia orală[135]. În ce privește hadithul, circumstanțele au impus ca uneori să fie acceptată o transmitere scrisă. S-a ajuns chiar să se admită *ijaza*, „autorizația" dată de un savant, care îngăduia transcrierea și transmiterea unei culegeri de hadithuri ca și cum fuseseră culese pe cale orală. Acestea sunt concesii admise după trecerea primelor trei secole ale islamului. Pentru perioada anterioară, rămânea de văzut dacă nu s-au strecurat între verigile lanțului, *isnad*, unele soluții de continuitate sau lacune cronologice, dacă garanții s-au întâlnit sau s-ar fi putut întâlni, dacă au fost măcar contemporani. Este o verificare foarte dificilă, care nu poate conduce adesea decât la rezultate aproximative. În plus, falsificatori fără scrupule au încercat să-i deruteze pe critici, să umple lacunele din *isnad* prin adăugarea unor nume oarecare sau, cum se spune, ale unor „necunoscuți", *majhul*. Prezența unor asemenea intruși este suficientă pentru a face hadithul respectiv să devină „vulnerabil".

Desigur, toate aceste precauții au permis cel puțin criticii musulmane să elimine miile de texte tradiționale apocrife și să semnaleze ceea ce se numește „beteșugurile hadithului". Marele Al-Buhari a recurs la metoda respectivă pentru a restrânge numărul tradițiilor incluse în culegerea lui la 8 000, din totalul de 300 000 pe care le adunase inițial. Din această cifră totală, 200 000 le-a declarat complet apocrife[136]. Dar până la urmă această critică unilaterală se

[135] O rânduială care mai este practicată și astăzi în multe țări musulmane.
[136] Az-Zahabi, *op. cit.*, II, 135 (n.a.).

limitează la a stabili gradul de credibilitate al garanților, posibilitatea ca ei să se fi întâlnit, ca și aceea de a-și fi transmis respectivele hadithuri: posibilitate care suportă o marjă de eroare. De altfel, ea lasă în suspensie chiar fondul discuției, judecata care ar trebui formulată asupra valorii tradiției respective, deci a conținutului, *matn*. Această metodă conduce la stabilirea unor lanțuri de transmițători absolut inatacabile, conforme cu regulile fixate pentru „cunoașterea bărbaților". Falsificatorii se vor grăbi să „atașeze" aceste lanțuri de transmițători valabile la niște hadithuri apocrife: un fenomen pe care scrierile dedicate textelor apocrife nu vor înceta să-l deplângă.

Dacă critica internă nu ar fi fost ignorată de la început, recursul la acest criteriu ar fi evitat toate abuzurile. Citățm, de pildă, „Cocoșul lui Allah, al cărui cântec dă semn, din cer, tuturor cocoșilor de pe pământ, ca să anunțe ceasul rugăciunii". Autorii care iau asupra lor sarcina de a denunța caracterul apocrif al acestei tradiții trebuie să se mulțumească în general să semnaleze slăbiciunile din *isnad* și valoarea redusă a garanților menționați. Reamintim, de asemenea, legenda și'ită a minunii lui Iosua[137], pe care Muhammad i-o atribuie ginerelui său, 'Ali. Admițând slăbiciunile existente în *isnad,* As-Suyuti caută totuși să salveze conținutul hadithului prin acest citat din Aș-Șafi'i: Muhammad „a săvârșit aceleași minuni și altele încă și mai mari decât ale profeților din vechime". Dacă ar fi eliminate toate hadithurile cu *isnad* „slab", „credincioșii nu ar mai avea la dispoziție decât reguli de igienă și de bună purtare", spune Massignon.

Principalele culegeri de hadith. Cele mai vechi datează din secolul al IX-lea[138]. Este perioada în care a început clasarea metodică a materialelor care urmau să constituie culegerile de hadith. Teoria și tehnica hadithului datează din secolul următor. Atunci au apărut și disciplinele auxiliare care vin să-l completeze: biografiile și „clasele" de garanți, *tabaqat*; exegeza filologică privitoare la *garib*, „cuvinte rare" întâlnite în hadith etc. Toate aceste colecții de hadith au fost

[137] Posibilă referire la minunile care i-au permis lui Iosua să cucerească cetățile Ierihon și Gibeon, cf. *Vechiul Testament, Cartea lui Iosua*, **6**, 9-10. S-a comentat că acest hadith ar face parte dintre cele inventate de și'iți, în vremea califilor 'abbasizi, pentru a-l glorifica pe 'Ali.

[138] Prima culegere de hadith a fost *Al-Muwatta'*, lucrarea cu caracter juridic a imamului Malik Ibn Anas (m. 795), care reprezintă tranziția între cărțile de *fiqh* și cele de hadith.

stabilite după principiile unei critici pur formale. Nu se deosebesc între ele decât prin rigoarea mai mult sau mai puțin pronunțată în alegerea *isnad*-urilor. Conținutul, *matn*, rămâne sensibil același. Se constată că reapar aceleași relatări, uneori precedate de un alt *isnad* și suplimentate cu variante care sunt întotdeauna pitorești și adesea sugestive. Principala diferență o constituie gruparea tradițiilor, diferită după cum autorii alcătuiesc culegeri numite *Musnad* sau *Musannaf*. Culegerile numite *Musnad* au grupat textele în funcție de *isnad*: de aici și numele lor. Hadithurile sunt ordonate după numele garantului plasat ultimul în lanțul de *isnad*, imediat înainte de *matn*. Aceasta se mai numește ordinea „personală". Astfel, sub numele 'A'işei sau al Fatimei se găsesc grupate toate relatările a căror comunicare are la origine pe văduva și, respectiv, pe fiica Profetului; tot așa, la rubrica lui Abu Hurayra se găsesc sutele de hadithuri pe care le datorăm acestui „Prieten" prea comunicativ, contestat de contemporanii lui pentru imaginația lui prea bogată. Una dintre cele mai vechi culegeri de acest fel, modelul adoptat de genul *musnad*, este opera celebrului Ahmad Ibn Hanbal [m. 855], o compilație în șase volume *in quarto*. Această colecție de 2 885 de pagini de text dens conține circa 3 000 de hadithuri, care provin de la șapte sute de „Prieteni". Apar în ea repetiții foarte numeroase.

Culegerile de tip *musannaf* sau *digesta*[139] (de la *sannafa*, a aranja în ordine) aplică o ordonare mai puțin artificială și dovedesc grija pentru o mai bună redactare și clasificare a materialelor. Abandonând principiul strict „personal" care guverna alcătuirea unui *musnad*, culegerile *musannaf* ordonează **după materii** toate tradițiile referitoare la un același subiect: rugăciunea, pelerinajul, războiul sfânt etc., fără a căuta să marcheze faptul că îl au la origine pe Abu Bakr, pe 'Umar sau pe alții. Aceasta este ordinea adoptată de un discipol al lui Ibn Hanbal, Al-Buhari (m. 870), a cărui faimă a contribuit la succesul metodei respective.

Cele „șase Cărți". Compilația de hadithuri alcătuită de Al-Buhari se intitulează *Al-Jami' as-sahih*, „Culegerea adevărată". Autorul ei nu a înregistrat decât tradițiile pe care, în urma examinării *isnad*-ului, le-a putut considera ca perfect „sănătoase", adică neîndoielnice,

[139] În limba latină, în original: termen de drept roman care denumește culegerile metodice de hotărâri juridice.

lipsite de *'ilal* sau „beteșuguri". Nici el nu s-a gândit să aplice la vreun *matn* regulile criticii interne, înainte de a-i deschide paginile scrierii sale. Notele (*tarjuma*[140]) care introduc paragrafele sugerează discret în ce scop se pot folosi relatările, adeseori și opinia doctrinară căreia îi pot servi drept argument. Al-Buhari adaugă uneori hadithului un comentariu foarte concis prin care își exprimă părerea în chestiunile controversate. Aceste note lipsesc în culegerea – cu același titlu și aplicând aceeași metodă – a lui Muslim (m. 874), un contemporan al lui Al-Buhari; el și-a prefațat însă opera cu un comentariu asupra valorii tradițiilor.

Muslim și Al-Buhari sunt considerați autorii clasici în materie de hadith; ei sunt cei „doi Șayhi", „învățătorii" prin excelență. Nu se putea marca mai bine înalta considerație de care se bucură culegerile lor decât prin denumirea care li se dă în mod curent: cele „două *Sahih*", calificativul *sahih* fiind suficient pentru a le evidenția și a le deosebi de alte lucrări similare. Prin urmare, ar fi de neconceput ca cineva să conteste tradițiile înregistrate de ei și valoarea garanților numiți în *isnad*. Pentru aceștia din urmă, menționarea aici echivalează cu un brevet de moralitate indiscutabil. *Magister dixit*. Amândoi autorii par să fi urmărit un scop practic, marcat clar în notele introductive ale lui Al-Buhari. Ei și-au împărțit lucrarea în paragrafe, *abwab*, ca și cum s-ar fi gândit la legiuitori, *faqih**, care aveau să caute în ele hadithuri pentru a-și întemeia hotărârile juridice. Se întâmplă ca uneori ei să reproducă textual, fără nici o diferență, același *matn* sau conținut, dar precedat de un alt *isnad*. Este într-adevăr acceptat că o tradiție câștigă în autenticitate dacă derivă din mai multe surse sau „căi", *tariq*, pl. *turuq*, paralele și socotite independente.

După Al-Buhari și Muslim se cunosc alte patru mari culegeri de tradiții. Ele sunt numite în general *Sunan* sau culegeri de *sunna*, adică de hadithuri care sprijină *Sunna*. Cea a lui At-Tirmizi este numită tot *Sahih*. Și acestea sunt acceptate ca autorități în domeniul tradițiilor, dar într-o măsură mai mică decât cele două *Sahih*, a lui Al-Buhari și respectiv a lui Muslim. Împreună cu acestea din urmă, formează colecția celor „șase Cărți". Este vorba de culegerile lui Abu Dawud (m. 888), At-Tirmizi (m. 892), Nasa'i (m. 915) și Ibn Maja

[140] În limba arabă, verbul *tarjama* înseamnă „a traduce", dar și „a interpreta".

(m. 886), cărora li se adaugă uneori lucrarea lui Ad-Darimi (m. 869). At-Tirmizi a fost în același timp discipolul lui Ibn Hanbal, Al-Buhari și Abu Dawud. Păstrând organizarea celor două *Sahih,* cele patru *Sunan* se deosebesc de ele printr-o preocupare mai mare pentru înregistrarea hadithurilor care lămuresc rânduielile specifice ale *Sunnei* și ale legii canonice. Ele neglijează relatările care prezintă numai interes doctrinar sau istoric, ca și detaliile din *Sira* Profetului, pe care cei doi „mari Șayhi" țînuseră să le păstreze. Dimpotrivă, în dorința lor de a lămuri rânduielile din *Sunna*, cele patru *Sunan* se arată mai tolerante față de valoarea *isnad*-ului, fără să fie mai exigente cu conținutul, *matn*. Astfel, autorii lor – mai ales Ibn Maja, în mai mică măsură și Abu Dawud – nu ezită să accepte garanți îndoielnici ori de câte ori nu există un consens asupra slăbiciunii sau lipsei lor de credibilitate sau dacă nu se găsește nici un argument mai bun pentru justificarea unei rânduieli sau a unei doctrine. Nasa'i se ocupă de cele mai mărunte detalii ale practicii religioase. At-Tirmizi indică adeseori ritul canonic căruia îi poate servi hadithul pe care îl reproduce.

Acceptarea culegerii lui Ibn Maja printre cele „șase Cărți" sau „șase Divane" (sau „Culegeri"), cum mai sunt numite uneori, a întâmpinat opoziție. I se reproșau slăbiciunile cu privire la *isnad*. Asupra acestui punct s-a ajuns la un consens numai în secolul al VII-lea H. Totuși, din această colecție a „celor Șase" – între care nu a putut fi inclus și *Musnad*-ul lui Ibn Hanbal, altminteri la fel de respectat, din cauza elementelor de antropomorfism prea pronunțate – preferința credincioșilor se îndreaptă fără ezitare spre cele „două *Sahih*", mai ales aceea a lui Al-Buhari. Culegerea lui a devenit obiectul unei venerații deosebite. Poate fi folosită pentru depunerea jurământului, onoare rezervată în general *Coranului*. În vreme de calamitate publică: ciumă, secetă etc., este purtată solemn în cursul procesiunilor. Recitatorii își împart între ei secțiuni din *Sahih* pentru a le citi în public într-o zi anume sau în mai multe, succesiv. Se crede că această culegere protejează de naufragiu și de incendiu. Autorul a fost îngropat lângă Samarkand, unde mormântul lui a devenit loc de pelerinaj.

Succesul celor „șase Cărți" se justifică prin faptul că au apărut la timpul potrivit, în perioada în care religia canonică era pe cale să adopte forma definitivă, devenind islamul tradițional, aproape de momentul când „calea *ijtihad*-ului", a „căutării independente", urma

să fie închisă. Acest succes s-a datorat faptului că autorii au reunit și au codificat materialele asupra cărora se stabilise un consens, s-au ținut la distanță de critica prea aspră, dar și de o credulitate exagerată, rămânând totuși mai aproape de aceasta din urmă. Metoda adoptată de compilatori, clasificarea materiei pe cărți, capitole și paragrafe cu rubrici clare, răspundea necesităților învățământului și curentelor doctrinare care se desenau în interiorul celor patru „școli canonice". Toți au fost obligați să aprecieze constanta lor preocupare pentru calea ortodoxă – autorii lor exclud hadithurile evident și'ite, chiar și Nasa'i, care era, în plan personal, favorabil lui 'Ali. Al-Buhari și Muslim, mai ales, sunt rău priviți de și'iți din acest motiv. Nasa'i a fost maltratat la Damasc pentru că nu a reușit să laude „virtuțile", *manaqib*, ale lui Mu'awiya[141]. Cu toate acestea, caracterul moderat al opiniilor celor sus-menționați era foarte apreciat. Această libertate i-a determinat să păstreze în culegerile lor hadithurile care justificau doctrinele pe care le preferau chiar ei. Astfel, au întregistrat fără părtinire tradițiile favorabile, ca și pe cele nefavorabile sau, potrivit exprimării acceptate, hadithurile „abrogate" (*mansuh*), ca și pe cele „abrogante" (*nasih*). Aceasta teorie a „abrogării" se aplică atât *Sunnei,* cât și *Coranului*; numai că în cazul din urmă, întrucât este vorba de Allah, care „cunoaște viitorul", teoria ne surprinde mai tare decât în cazul unui legislator uman. Astfel, Profetul ar fi refuzat inițial să se roage lângă sicriul musulmanilor care muriseră datori. Alte hadithuri însă atestă că el a acceptat și practica opusă, care a fost adoptată de *Sunna.* Profetul a interzis inițial bărbatului să-și bată nevasta; ulterior a renunțat la această poruncă, cu condiția ca pedeapsa să fie aplicată pentru un motiv real și să fie lipsită de brutalitate.

Ca urmare a succesului repurtat de cele „șase Cărți", orice text tradițional care dorește să-și asigure aprecierea publicului trebuie să se conformeze metodei urmate de Al-Buhari, Muslim și ceilalți, dar mai ales de primii doi. Ar fi imposibil de realizat lista completă a studiilor de detaliu pe care tradiționaliștii ulteriori le-au consacrat

[141] Calif omeiad, aristocrat qurayșit și descendent al Profetului, a cărui accedare la putere, în anul 660, a marcat victoria asupra susținătorilor lui 'Ali. A reușit să impună pentru prima oară principiul dinastic; vezi D. Sourdel și J. Sourdel-Thomine, *op. cit.*, p. 59-60.

operei celor doi maeștri și garanților citați în *isnad*, cu privire la biografiile și valoarea acestora.

O dată cu sfârșitul secolului al IV-lea H., în știința hadithului se deschide perioada comentariilor, manualelor și compendiilor, ca și a suplimentelor la marile culegeri anterioare, numite *istidrak*. Secolul al IV-lea H. va fi martorul câtorva noi compilații, cum ar fi aceea a lui Darqutni (m. 385 H. = 995 d.Hr.), care a semnalat „două sute de tradiții slabe" în cele două culegeri *Sahih*. El și-a meritat titlul de „emir al credincioșilor în domeniul hadithului". Materialul rămâne același, metoda la fel. Terminologia și **calitățile** cerute garanților din *isnad* devin mai precise.

Dintre tratatele sau manualele din secolul al V-lea H. îl menționăm pe acela al lui Bagawi (m. 1117 sau 1122), *Masabih as-Sunna*, „Făcliile *Sunnei*". Autorul, unul dintre cei care au obținut titlul onorific de „Reînsuflețitorul *Sunnei*", a rezumat și ordonat tradițiile în trei rubrici care corespund gradului lor de credibilitate. Astfel, sunt plasate la început cele „sănătoase", *sahih*, toate preluate din cele două culegeri *Sahih* clasice. Apar apoi tradițiile „frumoase", *hasan*, majoritatea provenind din cele „patru *Sunan*". Ultimul loc este rezervat hadithurilor numite „rare" sau „ciudate", *garib,* opuse acelora pentru care există o atestare bogată, care sunt numite *mutawatir*. Cele din ultima categorie sunt considerate drept cele mai slab atestate, pentru că au fost transmise pe o singură „cale", *tariq*, altfel spus, printr-un singur lanț de transmițători. Bagawi le recunoaște acestora o ușoară superioritate față de hadithurile numite *da'if*, „slabe", cu un eufemism folosit pentru a desemna textele apocrife pe care autorii nu îndrăznesc să le înlăture de tot. Aceste trei calificative adoptate de Bagawi, „sănătoase", „frumoase" și „rare", cu clasificările pe care le implică, rezumă în mod cât se poate de exact toată munca critică a musulmanilor cu privire la materialul hadithurilor. Activitatea desfășurată de critici timp de o mie de ani a revenit până la urmă la același corpus de „șase Cărți", pe care nu l-a depășit.

Semnalăm în fine o clasă specială: aceea a hadithurilor numite *qudsi*, „sfinte", sau *ilahi*, „divine". Acestea au păstrat textul unor cugetări sau maxime atribuite direct lui Allah. Se consideră că Profetul le-a primit în somn sau în timpul urcării sale la cer, *mi'raj*. Ca atare, se bucură de o considerație cu totul specială. Deși le deosebește total de celelalte hadithuri, care sunt numite *nabawi* sau „profetice"

și au fost înregistrate de Al-Buhari sau de emulii și succesorii lui, tradiția nu s-a considerat îndreptățită – așa cum ar fi fost de așteptat – să le încorporeze în textul *Coranului*. Dacă cineva le contestă autenticitatea, el nu va fi totuși acuzat de necredință, așa cum s-ar fi întâmplat în cazul *Coranului*. Volumele care cuprind aceste hadithuri pot fi atinse fără a se efectua abluțiunile – așa cum se cere pentru *Coran* –, dar nu pot fi folosite în rugăciunea rituală, privilegiu rezervat exclusiv versetelor coranice. Potrivit lui Massignon, unele dintre ele ar proveni din așa-numitele *șathiyat** ale misticilor, iar câteva din spusele atribuite lui Idris și altor profeți.

V. DREPTUL CANONIC ȘI LEGEA ISLAMULUI

Originea. Expansiunea islamului în afara Arabiei, întemeierea și organizarea califatului au impus statornicirea dreptului, *fiqh*, în sens literal „înțelepciunea", corespunzând cu (*juris*) *prudentia* la romani. Ca și pentru aceștia, dar într-un sens mult mai strict, *fiqh* înseamnă *rerum divinarum atque humanarum notitia*, „cunoașterea și definirea instituțiilor și legilor divine și omenești". În contradicție cu mu'taziliții, teoria ortodoxă afirmă că nu există acțiuni fundamental bune sau rele, independent de legea revelată. Valoarea morală a faptelor depinde de voința divină, înregistrată în revelația canonică. Islamul este în mod esențial o religie a legii. Nimic nu este lăsat la voia întâmplării sau la bunul plac al credinciosului. Dreptul canonic îmbrățișează deci ansamblul tuturor obligațiilor pe care Legea coranică (*Șari'a* sau *Șar'*) i le impune musulmanului în tripla sa calitate de credincios, om și cetățean al unei teocrații. *Coranul* a fost pentru el precum un *Discurs asupra istoriei universale*[142]. *Coranul* i-a comunicat tainele destinelor religioase ale societăților umane și întâietatea colectivității musulmane (vezi *supra*, p. 67). Atribuindu-și calitatea de interpret al revelației, *Șari'a* îi va dicta apoi statutul familiei, dreptul penal, dreptul public și internațional, relațiile cu nemusulmanii; va reglementa, în fine, viața lui religioasă, politică și socială, rezervându-și rolul de supraveghere a manifestărilor multiple și de dirijare a ritmului lor complicat. Nici o faptă nu e lipsită de importanță; sunt fie obligatorii (*wajib, fard*), fie licite (*mubah, ja'iz*), fie interzise (*haram*) sau cu totul condamnabile (*makruh*). Această lege nu cunoaște granițe teritoriale: ea se agață de pașii credinciosului și îl urmează chiar în „ținutul războiului". Credinciosul are o

[142] Autorul face aluzie la lucrarea sus-menționată a lui Ibn Haldun, cunoscută și sub acest titlu; vezi *supra*, n. 32.

singură naționalitate, aceea islamică. *Șari'a* nu recunoaște alta în ce îi privește pe musulmani. Legea atribuie fiecărei fapte a acestora un calificativ propriu.

Tot așa savanții, *faqih* sau *'alim** (la plural *'ulama*, de unde al nostru „ulema"[143]), care se ocupau cu aceste studii, erau mai puțin juriști profesioniști și mai degrabă teologi și moraliști, învăluiți în nimbul legii divine ai cărei interpreți erau. S-a făcut apoi distincția între teolog, *mutakallim*, și jurist, *faqih*, care se ocupă de dreptul pozitiv sau de „obligații". Primul se ocupă de temeliile credinței. În mai multe privințe, dreptul canonic a suferit influența legislațiilor străine, printre altele dreptul talmudic, precum și dreptul roman și bizantin, care era în vigoare în Siria când musulmanii s-au așezat acolo. Caracterul ficțional al hadithului permite să i se atribuie Profetului și marilor săi „Prieteni" toate împrumuturile străine. Prin intervenția consensului, aceste elemente alogene au fuzionat apoi cu ansamblul, au fost asimilate și naționalizate în așa măsură încât sistemul juridic al islamului produce o impresie de unitate și chiar de originalitate.

„Rădăcinile" *fiqh*-ului. În teorie, dreptul canonic este, integral ca și parțial, o lege revelată, care își datorează acestei concepții caracterul rigid, imuabil. Se presupune așadar că „trăiește" prin cele două rădăcini, *usul*, ale revelației: *Coranul* și *Sunna*. Practica a impus lărgirea acestei concepții teoretice, prin recurgerea la alte surse sau „rădăcini". La fel cum *Sunna* apăruse spre a completa și a explicita *Coranul*, experiența a impus acceptarea ideii că dreptul canonic nu se putea lipsi de operațiile logice. S-a admis că era permis să se rezolve cazuri noi prin aplicarea unor reguli stabilite pentru spețe similare. Vinul este interzis: prin urmare, și orice altă băutură care îmbată. În caz de necesitate extremă, carnea animalului găsit mort, *mayta*, devine permisă: de aici a apărut regula că **necesitatea nu se supune legii**. În acest fel, în ciuda unora dintre hadithurile culese de Al-Buhari, el însuși șafi'it, „analogia", *qiyas**, a devenit o nouă

[143] Întrucât în limba română cuvântul „ulema", preluat prin intermediul turcii otomane, s-a îndepărtat întrucâtva de sensul cuvântului arab de la care provine, am preferat să folosim în traducere, în funcție de context, termenii „învățați (religioși)", „cărturari", „dascăli", mai apropiați de sfera semantică a ar. *'alim*.

rădăcină a dreptului. O decizie anterioară a *Coranului* sau a *Sunnei* poate limita aplicarea analogiei. Astfel, se taie mâna hoțului, dar nu se taie limba calomniatorului sau a blasfemiatorului. „Câinele negru întrerupe rugăciunea", dar nu și ceilalți câini, întrucât în hadith este specificat câinele **negru**.

O a patra rădăcină se numește *ijma'* sau *consensus universalis*; vom reveni la aceasta mai jos. În fine, în absența oricărui *nass*, text din *Coran* sau *Sunna*, și a oricărui precedent acceptat prin consens, creatorii de drept canonic au fost nevoiți să recurgă la luminile judecății omenești, *ra'y**. S-a stabilit însă în mod tacit că această soluție va fi acceptată numai în mod excepțional ca o a cincea „rădăcină". O limitare pur teoretică. Tot așa, este considerată ca sursă **secundară** a dreptului și **cutuma** (*'urf, 'ada*), mai precis rânduiala care are la bază interesul general și permanent și care nu implică nimic opus primelor două „rădăcini". Intervine de asemenea *maslaha*, binele general – obiectivul urmărit de lege. Extinderea acestui principiu, operată de hanifiți, se numește *istihsan* și este introdusă atunci când consecințele prea dure ale unei analogii ar duce la daune serioase. Noțiunea de *istihsan* este combătută de șafi'iți.

Școlile vechi. Predominanța mai mult sau mai puțin vizibilă a elementelor tradiționale sau speculative în drept canonic și importanța, reală sau pretinsă, acordată fiecăreia dintre cele „patru rădăcini" sunt elementele care explică nașterea școlilor juridice, *mazhab**, „rituri" sau „mișcări" (și nu **„secte"**, cum se traduce uneori). La început, fiecare și-a căutat calea lui: a domnit, prin urmare, o mare varietate de opinii. Cei care au fost bănuiți că recurg prea lesne la *ra'y*, în defavoarea *Coranului* sau *Sunnei*, au avut de luptat pentru a-și asigura o poziție – au avut loc și lupte de stradă. Era vorba mai puțin de principii decât de a câștiga masele și a-și asigura beneficiul puterii, care oferea slujbe în magistratură. Eliminate uneori în mod violent de rivalele lor, vechile școli dispar una după alta: aceea a sirianului Awza'i (m. 774) sau cea a celebrului istoric și comentator At-Tabari. La fel se va întâmpla și cu zahiriții, școală întemeiată de Dawud Ibn 'Ali (m. 883), care a avut adepți în Persia, Spania și Magreb. Numele de *zahiri* – pe lângă acela de *dawudi*, după întemeietorul școlii – provine din faptul că ei nu recunoșteau, dintre „rădăcinile" dreptului, decât *Coranul* și *Sunna*, interpretându-le strict literal, după sensul lor vizibil, *zahir**. Ei respingeau cât se poate de ferm toate elementele

speculative, recurgând la ele uneori doar pe căi ocolite. *Coranul* (**17**, 23) interzice ca părinții să fie ocărâți: deci și **loviți**, deduc toate școlile. Potrivit zahiriților, problema nici nu se pune, este subînțeleasă, *mafhum*. Un hadith interzice să se bea în vase de aur sau argint: deci și să se **mănânce**, deduc sunniții, contrar zahiriților, care adoptă interpretarea literală a textului.

Școlile ortodoxe. Începând cu secolul al VIII-lea, luptele au încetat, fiind recunoscute de comun acord patru școli, toate socotite ca ortodoxe în egală măsură. Răspândirea lor regională se explică prin circumstanțe oarecum secundare, mai puțin prin valoarea învățăturilor propovăduite, cât prin prestigiul întemeietorului și prin influența exercitată de cei mai eminenți discipoli – precum judecătorul Abu Yusuf, printre hanifiți, sau elevul său Șaybani (m. 805) –, ca și prin voința și intervenția suveranilor care le-au primit la curtea lor. De pildă, geograful Al-Maqdisi[144] notează, corect, că școala siriană a lui Awza'i, care fusese răspândită până în Andaluzia, a dispărut treptat pentru că era repartizată geografic în afara traseelor urmate de pelerinii ce mergeau la Mekka.

Școala imamului Șafi'i (m. 819), care a predat o vreme la Bagdad, a fost predominantă mai întâi sub dominația 'abbasizilor, întemeietorul fiind înrudit cu aceștia – până în momentul în care Abu Yusuf, discipol al lui Abu Hanifa, i-a disputat întâietatea în Irak. În Siria ea i-a eliminat pe awza'iți, a căror desființare pe pământ irakian a fost desăvârșită de hanbaliți. Din Irak, șafi'iții s-au răspândit pe coasta Golfului Persic, în sudul Arabiei, în Africa orientală, în insulele din Oceanul Indian, în Palestina, în Hijaz și în Egiptul de jos. Mormântul fondatorului se găsește la Cairo, ca și celebra moschee Al-Azhar, de unde radiază învățătura șafi'ită. Școala Al-Azhar a fost transformată în centru doctrinar de către fatimizi. Celebrul Al-Gazali a fost șafi'it; la fel și cărturarii tradiționaliști Nasa'i (vezi *supra,* p. 92), Al-Aș'ari, Mawardi (m. 1058).

Școala imamului Malik Ibn Anas (m. 795) a fost întemeiată la Medina, leagănul tradiției incipiente, *Dar as-Sunna.* Prin urmare, pretinde că a păstrat mai bine moștenirea pură a ortodocșilor și că, în

[144] Geograf medieval celebru, cunoscut și ca „Al-Muqaddasi" („Cel Sfințit"), activ la sfârșitul secolului al X-lea.

opțiunile sale, aplică *Sunna* urmată de Profet și de primii lui „Prieteni". Textele ei de tip *muwatta* au codificat practica curentă de la Medina, legea cutumieră aplicată în Hijaz. Predominantă altădată în Andaluzia, unde i-a înlocuit pe awza'iți, a acționat astfel încât să excludă celelalte școli ortodoxe, fiind astăzi dominantă în Magreb, Africa occidentală, Sudan, toată Africa de nord – cu excepția Egiptului de jos, precum și în regiunile arabe de pe coasta Golfului Persic.

Țările cucerite de turci, cele desprinse din fostul Imperiu otoman – unde ritul hanifit a fost unicul recunoscut ca rit oficial –, cele din Asia Centrală și de pe continentul indian urmează învățăturile școlii înființate de imamul Abu Hanifa (m. 767). Aproape jumătate din islamul mondial este atașat dreptului canonic hanifit. După aceasta, școala șafi'ită – cea mai numeroasă înainte de perioada otomană – este aceea care numără cei mai mulți adepți.

Aproape stinsă este azi școala imamului Ahmad Ibn Hanbal (m. 855), autorul unui *Musnad,* sau culegere de tradiții. După lupte uneori sângeroase, hanbaliții nu au reușit să se facă acceptați, ca școală juridică, decât începând cu secolul al VI-lea. Înainte de acest moment, ei erau considerați doar adepți ai tradiției, întrucât întemeietorul școlii nu părea să aibă alte aspirații. Această școală cu tendințe rigide și foarte combative reprezenta extrema dreaptă a intransigenței ortodoxe. De teama hanbaliților, a fost necesar să fie îngropat pe timp de noapte trupul lui At-Tabari, un cărturar foarte conservator, care se făcuse vinovat de a nu-l fi lăudat suficient pe Ibn Hanbal, învățătorul lor. Școala lor se arată foarte atașată de litera hadithului și a *Coranului*, în aceeași măsură ca zahiriții, dar dovedind mai puțină asprime supărătoare. Dintre cele patru școli, nici una nu arată mai multă ostilitate față de sufism decât aceasta. Ea minimalizează rolul consensului și al analogiei și se opune cu tărie dogmaticii „căi de mijloc", susținută de Al-Aș'ari, care reprezintă un compromis între teoriile hanbalite și cele mu'tazilite. Respinge, de asemenea, folosirea argumentelor care nu invocă autoritatea Profetului sau a „Prietenilor" lui. Această școală a avut numeroși adepți în Siria și Mesopotamia, unde selgiukizii[145] au provocat declinul ei, acționând

[145] Guvernanți de origine turcică, veniți dinspre Oxus în fruntea triburilor ogüze. Au avut un rol esențial în continuitatea califatului 'abbasid de la Bagdad, amenințat de fatimizii din Egipt. Au dominat, după 1050, Iranul, Irakul și Siria.

energic pentru a răspândi legea hanifită. Ibn Taymiyya și discipolii lui au inițiat în secolul al XIV-lea o renaștere a acestei școli în Siria. Influența otomanilor, care a continuat mișcarea reacționară inițiată de selgiukizi, a adus prejudicii grave acestei școli, avantajând școala lui Abu Hanifa, care a fost numit uneori *Al-imam al-A'zam*, „imamul suprem". Această din urmă școală, născută într-un mediu cosmopolit și agitat din Irak, se arată mai deschisă decât rivalele ei către cazuistică, cu înclinație spre metodele speculative. La mijlocul secolului al XVIII-lea reforma wahhabită a repus în vigoare, în Arabia Centrală, sistemul lui Ibn Hanbal, a cărui opoziție față de orice inovație a accentuat-o și mai tare.

Metodele. Școlii lui Abu Hanifa i s-a atribuit meritul de a fi înțeles și mai bine decât rivalele ei că trebuia alocat un loc potrivit opiniei personale, *ra'y*. I s-a reproșat, pe de altă parte, că a redus prin aceasta rolul Sunnei. Astfel prezentate, elogiul și reproșul sunt nemeritate în egală măsură. Este sigur însă că școala irakiană s-a lovit de la început de opoziția școlii medineze, al cărei conducător, Malik, a socotit că se cuvine să revendice drepturile imprescriptibile ale Sunnei profetice. Una dintre rațiunile pentru care Malik folosește mai rar opinia personală este că în vremea lui legea nu devenise încă o știință care să se ocupe în mod special de drept.

Și mai radicali decât malikiții s-au arătat hanbaliții. Aceștia nu acceptă opinia personală decât în cazurile fără soluție, în absența oricărei reglementări coranice sau a oricărui precedent în hadith. De aici a rezultat pentru ei obligația de a se arăta deschiși chiar și față de hadithurile cele mai vulnerabile. Parcurgând scrierile polemiștilor celor mai reprezentativi ai acestei școli, cum sunt Ibn Jawzi (m. 200) și Ibn Taymiyya, gândul se întoarce către scriitorii *Evangheliei*[146]. Ca și aceia, autorii hanbaliți nu văd mântuirea decât în ascultarea servilă față de „Tradiția strămoșilor". „*Sunna* este veșmântul de deasupra și cel de dedesubt; la ei toate lucrurile trebuie să fie îndreptate spre *qibla*, din respect pentru ea.[147]"

Școala lui Șafi'i a avut pretenția să se interpună, să împace și să afle calea de mijloc între hanifiți și adversarii lor. Metoda ei

[146] Autorul se referă nu la Apostoli, ci la la cei dintâi care au consemnat textele *Evangheliilor*.

[147] Az-Zahabi, *Tazkirat al-huffaz*, IV, 121 (n.a.).

„probabilistică" a reușit cel puțin să determine mai exact decât până atunci valoarea fiecăreia dintre cele patru „rădăcini", mai ales a consensului, să precizeze rolul care trebuia să-i revină analogiei, *qiyas*, să disciplineze recursul la *ra'y* și să preîntâmpine astfel posibilul abuz de deducții logice, *istihsan*, etc. (vezi *supra*, p. 97-98).

În ciuda acestor particularități, se poate spune că tendințele diverselor școli și metodele folosite prezintă divergențe mai degrabă aparente decât reale, în funcție de preferința pentru hadith în defavoarea consensului sau invers. Chestiunile în care au păreri divergente se reduc adesea la clasificarea diferită sau la opțiuni minore, care ar putea să fie acceptate toate cu conștiința împăcată. Acordul celor patru școli menționate, atestat corespunzător, stabilește legea pentru toți, adică reprezintă consensul, *ijma'*. Divergențele dintre ele nu îi privesc decât pe adepții fiecărui rit în parte. Orice musulman trebuie să aparțină uneia dintre cele patru școli ortodoxe și să asculte de legea impusă de școala lui. El nu rămâne însă atașat acesteia pe viață: este permisă trecerea de la o școală la alta. Inițial zahirit, Ibn 'Abdalbarr (m. 463 H.) devine malikit și înclină către soluțiile lui Șafi'i. Celebrul istoric Al-Maqrizi (m. 1430) trece de la hanifiți la șafi'ți și apoi, în taină, la zahiriți, având înclinație către fatimizi. În interiorul aceleiași familii, tatăl și fiul pot aparține unor școli diferite; de asemenea, juriștii unei anumite școli au dreptul, în cazuri speciale, să apeleze la hotărârile alteia. Astfel, pentru a întemeia un așezământ caritabil, *waqf**, malikiții apelează la reglementările mai flexibile ale școlii hanifite. La fel, teologul creștin poate fi, în toată libertatea, alături de tomiști, molinișți, augustinieni, scotiști, probabiliști sau echiprobabiliști. Puțini sunt învățații care „nu îmbrățișează nici o școală"[148], cum este Ibn Taymiyya. Se crede că aceștia se inspiră direct din *Coran* și din *Sunna*.

Pentru a înțelege mai bine tendințele celor patru școli, să considerăm o chestiune concretă foarte discutată în ultimul timp, mai ales în urma inovațiilor îndrăznețe ale adepților lui Atatürk: este permisă traducerea *Coranului*? Toate școlile se arată de acord cu rolul ritual și liturgic al *Coranului*, rol exclusiv și necontestat. Formulele rugăciunii, *salat*, trebuie rostite în arabă, susține Șafi'i. Aceasta este o condiție minimă, „prin urmare, orice credincios va

[148] Az-Zahabi, *Tazkirat al-huffaz*, III, 196 (n.a.).

săvârși o faptă meritorie dacă învață bine această limbă, mijlocul de exprimare al unei revelații profetice". Abu Hanifa, el însuși de origine iraniană, admite totuși o excepție în ceea ce-l privește pe **străin**, incapabil să pronunțe formulele rugăciunii în limba arabă. Dar este oare legal să se predea *Coranul* nemusulmanilor, când această activitate implică traducerea textului sfânt? Abu Hanifa nu vede nici un inconvenient. El se sprijină pe hadith și este în consens, pe cât se pare, cu doctrina școlii hanbalite. Șafi'i prezintă argumentele pro și contra. Numai Malik se arată total împotrivă. El manifestă aceeași intransigență și când se pune problema traducerii integrale a *Coranului*. Ca și mai înainte, Șafi'i se arată ezitant și nu adoptă nici o soluție hotărâtă. Hanifiții și hanbaliții aprobă numai o versiune interliniară, în care să se prezinte traducerea în paralel cu textul coranic în limba arabă – așa cum există în persană, urdu, malaieză etc.

Controversele. Nu există un consens în ce privește obligativitatea circumciziei. Unele culegeri de drept se feresc chiar să o menționeze sau vorbesc despre ea doar în trecere, îngăduind amânarea până la vârsta de cincisprezece ani a acestui ritual, care a fost considerat în mod complet greșit ca simbolul inițierii în islam și al accesului în comunitatea islamică. Ce formule trebuie pronunțate cu voce tare sau în șoaptă (*zikr* hafi*) de către participanții la rugăciunea publică condusă de imam? Contrar hanifiților, șafi'iții sunt pentru **recitarea deschisă**, cu voce tare, *zikr jahri*. Trebuie lăsate brațele să cadă pe lângă trup în timpul rugăciunii (cum susține Malik)? La ce înălțime trebuie ridicate, când se rostește un *takbir*, *Allahu akbar*, „Dumnezeu e mare"? Care trebuie să fie poziția mâinilor în timpul rugăciunii, mai sus sau mai jos de buric? Rugăciunea lângă sicriu, în moschee, dezaprobată de Malik, este autorizată de Șafi'i și de alții. Numeroase tradiții sunt citate pentru ori împotriva acestui ritual. Rugăciunea rămâne valabilă dacă s-a așezat o femeie lângă un bărbat sau s-a amestecat în mulțimea credincioșilor? Aici Abu Hanifa adoptă o poziție antifeministă. Cât despre *zakat al-fitr*, dania oferită la încheierea Ramadanului, șafi'iții o socotesc o îndatorire de nelipsit, *fard*, hanifiții – o datorie mai puțin obligatorie, *wajib*, malikiții – *sunna*, cutumă. Cât despre *hata'*, infracțiunea involuntară[149] și lipsită

[149] În limba arabă, în original: și „greșeală", „incorectitudine", „abatere".

de premeditare (cu antonimul *'amd*[150]), mu'taziliții o scuză până la un punct; contrar celor patru școli, zahiriții susțin că ea implică totuși o oarecare culpabilitate.

Trebuie oare să fie spălat trupul unui martir, să se recite deasupra lui rugăciunile de înmormântare? Școlile au păreri împărțite.

Vinul din struguri (*hamr*) este interzis; numai hanifiții autorizează alcoolul și vinul obținut din curmale (*nabiz*).

Se poate spune: „Sunt credincios", fără să se adauge *In șa'a Allah*[151]? Abu Hanifa susține că da, contrar celorlalte școli, care condamnă această exprimare.

Care este valoarea minimă a furtului, care poate justifica tăierea mâinii? Zece dirhemi, susțin hanifiții; trei, spun ceilalți. În ce privește mărturia în justiție, în multe cazuri care sunt de competența femeilor Șafi'i cere să depună mărturie minimum patru femei, Malik două, Abu Hanifa și zaydiții se mulțumesc cu mărturia uneia singure.

Ce trebuie făcut cu prizonierii în timpul războiului sfânt? Abu Hanifa îi condamnă la moarte sau la robie. Șafi'i permite totuși ca ei să fie eliberați în schimbul unei sume de bani sau chiar fără răscumpărare. Constatăm că la Abu Hanifa liberalismul este intermitent. Pe de altă parte, el admite căsătoria cu o femeie de credință biblică; Șafi'i nu suportă ideea pe motiv că, de vreme ce „au alterat textul *Bibliei*", „oamenii *Cărții*" au pierdut dreptul de a fi tratați ca atare. Dintre toate cele patru școli, aceea a hanbaliților se dovedește până la urmă cea mai puțin tolerantă față de nemusulmani.

Cum și când trebuie să fie ținut postul omis în timpul Ramadanului? Renegatul care se căiește trebuie să reia seria rugăciunilor și a posturilor pe care nu le-a mai respectat după apostazie? Contrar celorlalte școli, Șafi'i și Abu Hanifa renunță să se încurce cu calcule atât de complicate.

Un copil găsit poate fi socotit musulman? Da, răspund toți șefii de școli, cu excepția lui Abu Hanifa, adeptul negativismului: nu, în cazul în care copilul a fost găsit într-un loc unde trăiesc nemusulmani. Potrivit aceluiași, înainte de a fi condamnat, ereticul musulman trebuie să fie invitat să se căiască (*istitaba*). Această condiție nu este

[150] În limba arabă, în original: „voit", „intenționat".

[151] În limba arabă, în original: „cu voia lui Allah", expresia cea mai curentă în limbajul comun al musulmanilor arabi, rostită după orice frază care descrie evenimente ce nu sunt sub controlul total al omului.

cerută de malikiți. Malik și Șafi'i îl condamnă la moarte pe apostat, indiferent de sex. Dacă e vorba de o femeie, Abu Hanifa se mulțumește cu închisoarea. Potrivit lui Malik, prețul sângelui pentru asasinarea unui nemusulman[152] se ridică la jumătate din suma ce trebuie plătită în cazul când victima era de religie musulmană – Șafi'i se pronunță pentru o treime din sumă. Mult mai uman, Abu Hanifa nu acceptă aceste diferențe și pretinde să se plătească aceeași sumă. În Arabia, păgânii nu au alte opțiuni decât islamul sau moartea. Pentru alte țări decât Arabia, Malik admite ca păgânii să plătească tribut, mai puțin aceia care aparțin tribului Qurayș. Celelalte școli au păreri diferite: căci se pot oare încheia căsătorii cu aceștia etc.? Malikiții interzic nemusulmanilor accesul în moschee; hanifiții nu văd nici o piedică.

Lipsa de respect față de Profet trebuie pedepsită. Dacă este săvârșită de un „om al *Cărții*", Abu Hanifa se arată destul de indulgent. Celelalte școli pretind pedepse aspre, ba chiar și condamnarea la moarte. Abu Hanifa admite pedeapsa capitală în cazul unui musulman care a ucis un nemusulman; o pedeapsă respinsă de toate celelalte școli. Potrivit lui Malik și Abu Hanifa, cel ce a împrumutat un obiect îl poate da cu împrumut altora fără să ceară voie proprietarului; după părerea lui Șafi'i, permisiunea acestuia din urmă este obligatorie. Cu privire la durata legală a gravidității, cei mai exagerați în această problemă, Malik și Șafi'i, susțin că poate dura patru ani. Malikiții o extind chiar până la șase ani. Hanifiții nu depășesc doi ani. La șiiți, limita maximă este de zece luni. Astfel, potrivit lui Malik și Șafi'i, un copil născut la patru ani după moartea tatălui ar fi îndreptățit să-și revendice moștenirea în fața justiției!

Asupra alimentelor permise sau interzise, de pildă în privința cărnii de cal, școlile au păreri divergente; numai Malik permite consumarea cărnii de vânat.

Cazuistica. Toate aceste chestiuni, ca și altele asemenea, au alimentat o bogată literatură în care subtilitatea pe care au dovedit-o le-a adus cărturarilor celebritatea. Aceștia se apleacă cu cea mai mare seriozitate asupra unor cazuri imaginare sau fantastice: situația hermafroditilor: ce parte le revine dintr-o moștenire? Ce drept are o

[152] În original, *tributaire*, cu referire la populațiile nemusulmane, având statutul de *zimmi*, în special evreii și creștinii, care erau tolerați dacă plăteau un tribut autorităților musulmane. Vezi Nadia Anghelescu, *Introducere în islam*, p.130.

rudă de gradul cinci din moștenirea unui urmaș, de același grad, care a murit fără să fi avut copii? Căsătoriile cu *jinni* – a căror existență este general acceptată – atrag oare consecințe asupra dreptului succesoral? Prin ce *hiyal* se poate cineva descurca, astfel încât să evite o obligație impusă în justiție, un legământ sfânt, o poruncă neplăcută a *Șari'ei*? Este aici o întreagă știință, în care școala lui Abu Hanifa și cei mai vestiți discipoli ai săi, Abu Yusuf și Aș-Șaybani, și-au consumat inepuizabila fecunditate a geniului lor inventiv. Aceste „artificii", *hiyal*, numite și *maharij*, „expedient", „scăpare", formează o ramură specială a dreptului practic, foarte apreciată în școala irakiană. Acestui domeniu i-au fost consacrate tratate speciale, chiar și de către șafi'iți, care s-au declarat inițial adversarii lui. Printre hanbaliți – școală ostilă „artificiilor" – Ibn Qayyim Al-Jawziyya le admite numai pe acelea care permit atingerea unui scop **legitim** prin mijloace ilegale. Aceste culegeri de „șmecherii", subterfugii și „portițe de scăpare", pe care juristul le recomandă clientului său, au introdus în dreptul sunnit o întreagă tradiție de toleranță ipocrită. Ea permite să se respecte litera legii pentru a-i putea trăda spiritul. *Coranul* (**5**, 89) indică, de pildă, opțiunile în cazul răscumpărării unui jurământ, *kaffara*. Acesta trebuie însă să fi fost rostit cu menționarea unei condiții, adăugând *In șa'a Allah*. Or, tocmai acest adagiu deschide calea intervenției „artificiilor", *hiyal*.

Tot așa, aplicând cu bună știință regulile unei hermeneutici flexibile, unele **imperative** din *Coran* sunt transformate în **optative**, deci porunci absolut obligatorii sunt transformate în acțiuni **facultative**. Cu aceeași ușurință se poate proceda și invers. „Luați-vă soții după cum vă place, două, trei sau patru femei", spune *Coranul* (**4**, 3). O autorizație, o concesie, pe cât se pare! Unii legislatori ingenioși, zahiriții mai înaintea tuturor, au văzut aici o poruncă și condamnarea explicită a celibatului – deși regula putea fi respectată și printr-o singură căsătorie, chiar neconsumată. Iată triumful cazuisticii. Ea permite găsirea, în textul *Coranului* ca și în profunzimile unui hadith, a deciziilor potrivite cu circumstanțele cele mai neprevăzute, pentru a le adapta necesităților momentului. Reformiștii și moderniștii musulmani vor ști să profite de cazuistică, chiar dacă au condamnat folosirea ei de către conservatori, care erau ostili progresului vremurilor.

Practica modernă. Așa cum am notat mai sus (vezi p. 96), fiind socotit ca izvorând din revelația coranică, dreptul canonic datorează

acesteia caracterul imuabil care îi este atribuit. Omul nu are căderea de a modifica hotărârile transmise prin revelații. Se constată totuși un fel de luptă surdă între principiul acestei imuabilități și necesitățile impuse de viața în mediile mai evoluate ale societății arabe contemporane Profetului, pentru care el a legiferat. De altfel, această rigiditate a fost permanent un obstacol în calea aplicării integrale a legii, cu excepția unor chestiuni reglementate de *Coran* sau legate de acest text: statutul personal sau așezămintele caritabile (*waqf*). Chiar și în țările guvernate de o putere musulmană, statul nu s-a ferit niciodată să emită o întreagă legislație laică independentă (*qanun, mejelle* etc.). De fapt, statul lasă în grija *faqih*-ilor sarcina de a afirma perenitatea legislației coranice, iar el intervine când aplicarea acesteia ar putea pune în pericol pacea socială. Iată cum *fiqh*-ul a devenit o știință speculativă, având ca obiect un sistem de drept ideal și o construcție cu caracter pur scolastic, care – o dată cu închiderea căii *ijtihad* – s-a rupt de realitățile vieții contemporane, consimțind doar la mici concesii față de cutumă și de *istihsan*. Practic, în dreptul comercial cutuma și-a urmat cursul neîntrerupt.

Cu aceeași seriozitate și străduință de care ar fi dat dovadă la vremea sa Al-Mawardi (m. 1058) – un teoretician al puterii islamice –, legislația canonică studiază în continuare un stat musulman care nu mai există. El descrie în detaliu mecanismele și funcționarea acestuia. Ține discursuri despre administrarea lui și utilizarea veniturilor imaginare ale acestui stat ideal. Pleacă de la postulatul unui califat mondial, menit să supună universul în fața legii islamului. Susține instituția robiei, ca mijloc de compensare și răscumpărare (*kaffara*) pentru obligații nerespectate. Cercetează în detaliu diversele aspecte ale așezămintelor caritabile (*waqf*). Mulți foști robi au ocupat cele mai înalte funcții în societatea islamică. Legea canonică determină reglementările de drept internațional și drept al războiului, pe cele referitoare la statutul inferior impus acelora ce plătesc tribut musulmanilor (*zimmi**); acestora le definește felul și culoarea îmbrăcămintei, îi supune la numeroase interdicții: arme, cai, neacceptarea mărturiei în instanță, impozit special. Inițial, aceștia s-au bucurat de practicarea liberă a religiei lor. Concepția proprie *fiqh*-ului cu privire la dreptul comercial și la contractele civile se lovește însă de organizarea creditului financiar și a relațiilor economice care se stabilesc între popoarele moderne. Se comentează un drept penal în care *Coranul* a păstrat principiul beduin al talionului, *qisas*,

pus în practică direct de cel vătămat (**2**, 178). Victimelor și rudelor acestora li se lasă opțiunea între iertare și o compensație pecuniară, *diya*. Decizia părții vătămate scutește statul de orice acțiune necesară pentru a pedepsi încălcarea legilor sociale. Doctrina generală a *fiqh*-ului este că partea vătămată trebuie să obțină de la puterea oficială dreptul de a aplica legea talionului. Ceea ce deschide calea către intervenția statului. Pentru anumite delicte, statul este silit să se mențină în *hudud Allah* și să respecte pedepsele dispuse de *Coran* (vezi *supra*, p. 77).

La fel ca în privința *Sunnei* și a comentariului coranic, sectele disidente dețin fiecare propriul lor sistem de drept canonic. Punctele principale în care ei contrazic jurisprudența sunniților vor fi semnalate în capitolul referitor la schisme.

Ijma'. Profetul a spus: „Comunitatea mea nu se va înțelege niciodată întru greșeală". Această formulă definește *'ismat al-umma**, „infailibilitatea comunității islamice", privilegiu care derivă dintr-un fel de instinct colectiv, echivalent cu *vox populi, vox Dei*. Tot Profetului i se atribuie și următoarea afirmație: „Nepotrivirea în păreri este o binecuvântare (*rahma*) a lui Allah". Trebuie să înțelegem că diversitatea de interpretare de către învățați este de natură să liniștească conștiința credincioșilor, îngăduindu-le alegerea între mai multe hotărâri. Aceste două formule sunt menite să explice diversitatea școlilor ortodoxe, ca și legimitatea consensului, *ijma'*.

Se pare că onoarea de a fi schițat prima formulă a consensului îi revine lui Malik, întemeietorul școlii de la Medina. Acesta a socotit că astfel va obține o armă împotriva lui Abu Hanifa, pe care îl acuza că neglija *Sunna*. Teoria lui, dezvoltată apoi de imamul Șafi'i, a permis la început să se ajungă la o soluție în cazurile, din ce în ce mai frecvente, când alte „rădăcini" ale dreptului: *Coranul*, *Sunna*, *qiyas*, nu ajunseseră la nici un rezultat. „Consensul" nu a întârziat să depășească granițele strâmte în care Malik crezuse că îl poate izola. Astfel, mai întâi s-a acceptat ideea că deducțiile obținute prin analogie trebuiau omologate prin consens. Curând, același procedeu a devenit valabil și pentru *Sunna*: și ea a fost supusă controlului întemeiat pe acordul credincioșilor. Mai rămânea să fie argumentat și apoi obținut acest acord.

Cine aveau să fie martorii sau interpreții calificați? Absența unei ierarhii autorizate adecvate, situate deasupra oricărei posibile

contestații, nu a permis să se ajungă niciodată la o armonie deplină asupra acestui subiect. Prima soluție au fost „Prietenii" Profetului și succesorii lor direcți. Primii erau socotiți a fi fost formați direct de Învățător și, alături de ceilalți, trăiseră în perioada considerată drept Vârsta de Aur a islamului. Aceasta trebuie să fi fost – este de înțeles – soluția preferată a imamului Malik, apărătorul *Sunnei* medineze. Aceasta va obține adeziunea multor hanbaliți și mai târziu a wahhabiților. Zahiriții nu vor accepta decât consensul „Prietenilor". A fost însă necesar să se ia decizia de a lărgi conceptul în afara acestor cercuri, pentru a nu închide calea către rezolvarea unor noi dificultăți.

„Învățații (*'ulama*) sunt urmașii profeților", se pare că așa a vorbit Muhammad. Acestora le revine „menirea de a lega și a dezlega". Nu sunt ei „cărturarii care stăpânesc înțelegerea revelației coranice" (**3**, 7)? S-a convenit deci ca *ijma'* să fie definit ca acordul între dascălii recunoscuți (*mujtahid**) și învățații religioși dintr-o anumită perioadă. Ceea ce susținuse o generație de legislatori, generația următoare a considerat a avea aprobarea consensului. Aceasta este *ittifaq al-mujtahidin*, constatată de contemporani fie cu voce tare (*qawl*), fie prin conduită (*fi'l*), fie prin tăcere (*sukut* sau *taqrir*). Se consideră îndeobște că această învățătură transmite integral tradiția „strămoșilor drepți" (*as-salaf* as-salih*) și totuși rămâne suficient de adaptabilă pentru a răspunde pe deplin tuturor necesităților vremurilor ce aveau să vină.

O consultare generală nu este cerută; oricum, organizarea islamului ar face-o imposibilă. Masele nu trebuie să intervină în aceste chestiuni. Datoria lor este să urmeze calea. „Acela care urmează o altă cale decât cea a credincioșilor, Noi ne vom întoarce fața de la el" (**4**, 115). În islam adevărații eretici sunt aceia care refuză să se supună consensului. Pe bună dreptate, ortodocșii sunt numiți nu numai „oamenii Sunnei", ci și „oamenii comunității"[153], aceia care ascultă de hotărârile adoptate prin consensul acesteia. În această accepțiune, ținând seama de mobilitatea și flexibilitatea lui, *ijma'* trebuie să înlocuiască intervenția unui *consensus Ecclesiae* infailibil și garantează, în bună măsură, armonia doctrinară a comunității. Consensul tolerează, neputând să o împiedice, o anumită evoluție a

[153] În limba arabă, în original: *jama'a*, „grup (de oameni)", „trupă", „comunitate".

Șari'a; intervine totuși oportun pentru a preveni abuzurile unei libertăți neîngrădite. Acesta este, în general, rezultatul unui compromis între doctrine extreme, obținut în urma luptelor, uneori sângeroase, care sunt prelungite de intoleranța hanbaliților. Consensul nu este niciodată deplin, chiar și în granițele aceleiași școli de jurisprudență. Aceste divergențe de detaliu nu afectează ceea ce am putea numi, *servatis servandis*, „catolicitatea" sistemului islamic, întrucât consensul le preia pe toate și le conferă caracterul infailibil care îi este propriu.

Consensul a determinat acceptarea textului vulgatei *Coranului* cu cele „șapte lecturi" sau variante recunoscute, împreună cu exegeza lui autorizată, *Tafsir*. Cele „șase Cărți" de hadith și cele patru școli juridice îi datorează de asemenea recunoașterea lor oficială, mult mai mult decât o datorează excelenței metodei și prestigiului autorilor ori întemeietorilor fiecăreia dintre ele. Etica mistică, adică sufismul ortodox, a putut beneficia, dar mult mai târziu, de aceeași autorizare. Sufismul datorează acest succes – în ciuda rezistenței hanbaliților – ascendentului personal al lui Al-Gazali, discipol al școlii aș'arite, devenit unul dintre „Însuflețitorii religiei" (*Muhiyy ad-Din*) în urma luptelor sale împotriva abuzurilor speculative, filosofice și juridice. Consensul lasă calea deschisă nașterii unor noi formule și opinii, combătute inițial ca inovații periculoase (*bid'a* *). Mai târziu, după stingerea conflictului, acestea sunt admise parțial de școlile ortodoxe și în final sunt confirmate de consens, primind cel puțin un fel de „permis de trecere", un *tolerari potest*, dacă nu sunt chiar recunoscute drept „frumoase și bune înnoiri".

Citățm, de pildă, cultul Profetului, sărbătorile stabilite în onoarea lui – cum ar fi *mawlid*, „aniversarea" –, credința în minunile lui, în caracterul lui ireproșabil, credințe contrazise de *Coran*, existența și intermedierea sfinților (*wali*, pl. *awliya*) – islamul incipient nu le recunoaște decât profeților caracterul sfânt –, venerarea mormintelor acestora... Toate aceste inovații rămân, în principiu, opuse spiritului monoteismului coranic, care nu acceptă nici un intermediar între Allah și credincioși. Trecând peste opoziția hanbaliților, consensul le-a legitimat, aducându-le confirmarea islamului mondial, aprobarea atestată de cutuma populară și de tăcerea savanților. Sultanii otomani au obținut validarea titlului lor de „calif" având dispensă cu privire la originea qurayșită, care fusese proclamată inițial de către *ijma'* ca absolut obligatorie. Consensul a legitimat

până la urmă consumul de tutun și reproducerea litografică a exemplarelor din *Coran*. Imprimarea tipografică a acestuia întâmpină încă neîncredere din partea credincioșilor prudenți. Aceeași autoritate de validare nu a întârziat să se pronunțe în favoarea picturii și fotografierii ființelor însuflețite, apoi a înregistrărilor audio etc.

Consensul este un fenomen spontan, născut din nevoia de uniformitate, o manifestare a ceea ce s-ar putea numi „instinctul religios" al poporului credincios. Am văzut cum, după numeroase încercări, islamul a găsit o formulă suficient de flexibilă pentru a fi acceptată și pe care „închiderea căii *ijtihad"* să o mențină eficientă, suprimând discuțiile nepotrivite. Islamizanții au crezut că această flexibilitate putea fi folosită pentru a adapta *Șari'a* la cerințele moderne. Ei și-au spus: „Ceea ce consensul a stabilit, un alt consens poate modifica". Aceasta este și gândirea modernistilor musulmani. Pretenția lor i-ar fi scandalizat pe vechii învățați care au conceput teoria consensului. Acordul doctrinar nu stabilește nimic. Nu se creează și nu se aranjează. Nu se poate decât constata existența lui. Privește îndărăt și nu înainte, nu ia în considerare viitorul, ci trecutul. Când îl invocă învățații, o fac numai pentru a justifica și a legitima inovațiile care s-au impus, pentru a le justifica cu mari eforturi prin „*Sunna* Strămoșilor cuvioși", adică printr-o legislație considerată ca imuabilă, și nu pentru a contesta eternitatea Tradiției. Pare deci temerară încercarea de a considera consensul drept un instrument posibil al reformelor care ar trebui introduse în *Șari'a*, în scopul de a o adapta la necesitățile timpului.

Magisteriul viu. Teoria afirmă că *Șari'a* derivă direct din *Coran* și din Tradiția profetică. În mod logic, prima îndatorire a învățaților și credincioșilor ar fi fost studierea atentă a acestor două „rădăcini" ale doctrinei islamice. Nu s-a întâmplat așa nici măcar cu spiritele cele mai independente, precum zahiritul Ibn Hazm (m. 1064) și hanbalitul Ibn Taymiyya, care pretind că se ghidează numai după *Coran* și *Sunna*. Ibn Hazm îi copleșește cu injurii pe întemeietorii școlilor ortodoxe; din zahirit, devine șafi'it și în final rămâne independent. Discipolii lui și-au luat numele de *hazmiyya*. În practică, nici litera surelor, nici conținutul *Sunnei*, ci doar interpretarea lor de către școala vie, constituită din comunitatea învățaților, avea să fie criteriul după care erau rezolvate chestiunile în litigiu. *Coranul* și hadithul nu

mai au decât valoarea unei lecturi edificatoare și pe aceea de texte religioase. Nu se pune întrebarea dacă de treisprezece secole încoace comentarea lor a înregistrat vreun progres.

În secolul al IV-lea H. s-a convenit „să fie închisă calea *ijtihad*". De atunci, toți savanții și credincioșii trebuie să se limiteze la *taqlid**, supunerea oarbă și fără reținere față de hotărârile uneia dintre școlile ortodoxe. Sfârșitul secolului al III-lea H. coincide cu constituirea acestor școli și elaborarea celor „șase Cărți", cu fixarea dogmei tradiționale, care avea să adopte curând teodiceea și soluțiile moderate ale școlii lui Al-Aș'ari. Aceste trei secole îngăduiseră islamului să împrumute din afară elementele indispensabile pentru evoluția lui doctrinară și juridică, cu condiția ca aceste împrumuturi să fie mascate sub autoritatea Profetului și a marilor lui „Prieteni". S-a admis, de comun acord, că toate problemele fuseseră discutate și clarificate din plin prin învățăturile școlilor ortodoxe. Acesta este fenomenul definit de A. Mez prin expresia nefericită „Renașterea islamului", ca și cum ar fi apărut un nou islam.

Ijtihad sau – cu o precizare preferată uneori – *ijtihad*-ul „absolut" (*mutlaq*) nu este „dreptul de a suplini numai prin luminile rațiunii lacunele *Coranului* și ale hadithului"[154], ci reprezintă studiul critic, discuția asupra „rădăcinilor" revelației coranice în raporturile ei cu dogma și cu disciplina. Acesta implică dreptul de a trece peste opiniile deja emise de școlile și învățătorii din vechime: cei patru mari imami, Malik, Șafi'i etc.; acela de a-și forma și de a emite o interpretare nouă, întemeiată direct pe textul mai bine înțeles al *Coranului* și pe conținutul *Sunnei*, fără a ține seama de comentariul și de notele tradiționale. Având un rol creator, pătrunde mai adânc în sensul profund al legii, cu scopul de a trage concluzii practice și doctrinare. Se presupune că primele trei secole de la hegira au epuizat acest drept de întoarcere la izvoarele primare ale credinței și că de atunci încoace nimic nu justifică revizuirea deciziilor acestora, confirmate de un consens laic. Nu rămâne decât resursa oferită de un *ijtihad* „relativ", adică preocuparea pentru rezolvarea cazurilor secundare, rămase fără soluție, dreptul de a explica interpretările proprii fiecărei școli, de a le împrospăta, la nevoie, și de a le găsi noi aplicații.

[154] Casanova (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia.*

Cel mai mare elogiu care poate fi adus unui învățat este să se spună despre el că „a atins gradul *ijtihad*-ului". Despre unii se spune că „erau *mujtahid* și se lipseau de *taqlid*". Așa au fost Dawud Ibn 'Ali, Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al-Jawziyya, As-Suyuti, întemeietorul wahhabismului etc.

Întreaga activitate a cărturarilor, profesori de drept canonic, are ca obiect hotărârile vechilor învățători, clasate în capitole speciale și reunite în manuale. Astfel circumscrise, învățăturile lor se limitează la comentarea culegerilor folosite de diversele rituri. Nici nu se pune problema întoarcerii la „rădăcinile" dreptului, *Coranul* și *Sunna*, pe care aceste manuale le-au înlocuit. Numai în privința unor chestiuni secundare, asupra cărora redactorii cărților școlare nu sunt de acord, profesorul are voie să opteze și să-și exprime o părere personală. Chiar și atunci, el se va limita de obicei la încercarea de a concilia soluțiile divergente. Aceste comentarii sfârșesc prin a înlocui manualele anterioare. Ele provoacă alte note și dau naștere unor noi compilații, care se transformă, la rândul lor, în texte școlare.

Învățământul public se reduce așadar la o „prelegere": constă în lectura unuia dintre aceste texte, căreia profesorul îi adaugă scurte explicații filologice și juridice preluate din cele mai bune comentarii ale predecesorilor săi. Această metodă indică în ce limite înguste au fost îngrădite evoluția doctrinară și progresul speculativ în islam, de către *ijtihad*-ul „relativ" și apoi de teoria *taqlid*, adică obligația de a respecta strict opiniile unei anume școli. „Închiderea *ijtihad*-ului" nu a putut să nu stârnească proteste din partea moderniștilor musulmani. Ei au considerat-o „o crimă împotriva islamului, comisă de învățați sub acoperirea religiei". Alții, mai moderați, au declarat că nimeni nu avea dreptul să proslăvească în mod inutil, în defavoarea *Coranului* și *Sunnei*, autoritatea unor învățători care erau, până la urmă, doar oameni. Acești protestatari uită însă că numai grație „închiderii *ijtihad*-ului" islamul a reușit să treacă prin toate furtunile. Acesta și-a trăit viața potrivit doctrinelor lui, tocmai pentru că a trăit **cu încetinitorul.**

Absența conciliilor. Nimeni în afară de și'iți nu a subliniat mai clar slăbiciunile teoriei consensului și lipsa de demnitate care este caracteristică pentru *taqlid*. Dimpotrivă, a fost proclamată în aceste medii incapacitatea fundamentală a rațiunii umane de a ajunge la certitudinea absolută în materie de dogmă. Analogiei practicate de

sunniți, și'iții i-au substituit propria analogie. Conceptului nesigur și schimbător de *ijma'* ei îi opun o autoritate oficială și permanentă, depozitară a certitudinii, care nu este altceva decât judecata „Imamului infailibil". Acest descendent al lui 'Ali deține sensul sublim și ascuns al *Coranului* (*ta'wil*), transmis de strămoșii lui, care l-au primit de la ginerele Profetului. Savanții și'iți se numesc pe ei înșiși *mujtahid*. Ei se consideră drept interpreții în viață și mesagerii imamului 'alid și, în această calitate, participă la infailibilitatea lui. În *Și'a** imamită nu se pune deci problema unor școli sau diferențe de opinie. Ea nu recunoaște decât principiul autorității.

Sunniții nu pot admite prerogativele pe care și le arogă acest personaj ipotetic, imamul și'it. La sunniți nici consensul nu este asemănător aceluia care rezultă, în creștinism, din reuniunile sinodale și din hotărârile adoptate de concilii.

Lipsește în islam – lacună pe care am semnalat-o deja – o ierarhie cu rolul de a veghea oficial asupra tezaurului revelației coranice. În decursul a treisprezece secole de la hegira, niciodată nu s-a emis ideea că ar putea fi consultați public credincioșii în privința chestiunilor controversate. Nu trebuie oare să înțelegem de aici că o asemenea discuție nu este acceptabilă, potrivit Constituției islamice? Aplicarea ideii în practică s-ar fi lovit, de altfel, de independența și autonomia pe care și-o acordau reciproc școlile ortodoxe. Neputând să se sprijine decât pe doctrina uneia dintre aceste școli, hotărârile adoptate în comun rămâneau fără caracter obligatoriu pentru adepții celorlalte *mazhab*. Nici măcar în granițele aceleiași țări învățații aparținând unei singure școli nu s-au gândit să delibereze împreună, întrucât nimeni nu poate revendica privilegiul unui *ijtihad* „absolut".

Când cei de la Universitatea Al-Azhar din Cairo – unul din centrele șafi'ismului – pronunță un acord colectiv asupra unei chestiuni care privește tot islamul, ei sunt conștienți – și la nevoie li se amintește – că nu vorbesc decât în numele șafi'ților. Este deci o inovație cu consecințe grave proiectul unui congres islamic mondial, inițiat recent[155] pentru a rezolva problema califatului sau pentru a remedia suprimarea lui.

Islamul trăiește potrivit postulatului că în *Coran* și *Sunna* se găsesc toate răspunsurile. La ce bun să se mai întâlnească învățații și

[155] Este vorba de anul 1926. Vezi *infra*, p. 210.

să discute, când au la dispoziție tezaurul comentariului ortodox și hotărârile marilor imami care au gândit și au discutat totul? Corpul juriștilor și al învățaților are sarcina de a „lega și dezlega"; lor le revine misiunea de a înlocui *vox populi* și reuniunile conciliare. S-a decis așadar ca în principiu *via media,* urmată de dascălii autorizați, precum și învățăturile lor explicite sau simpla lor tăcere să fie considerate literă de lege, iar chestiunile rezolvate prin acordul lor doctrinar, într-o armonie aproape deplină, să nu mai poată fi repuse în discuție.

Împotriva acestei concepții asupra consensului învățătorilor ortodocși s-a ridicat fără succes, în secolul al XVIII-lea, mișcarea wahhabită, care a avut pretenția de a restaura islamul primar în toată puritatea lui. Așa cum demonstraseră polemicile inițiate de Ibn Taymiyya, precursorul wahhabiților, înnoitorii din Arabia centrală puteau să aibă dreptate cu privire la unele chestiuni de detaliu. Greșeala lor a fost că au vrut să închidă consensul în limite cronologice prea strâmte – contemporane numai cu „Prietenii" și primii „Urmași" –, să nege orice adaptare apărută ulterior, să închidă calea către evoluția doctrinară și disciplinară impusă de expansiunea islamului în întreaga lume. Tot așa, Biserica ortodoxă răsăriteană susține că nu acceptă decât hotărârile primelor șapte concilii ecumenice. Îmbrățișarea pretențiilor puritanilor wahhabiți ar fi însemnat acceptarea tacită a ideii că întreaga comunitate musulmană s-a unit în greșeală pe timpul unui întreg mileniu, așa cum susțineau, de altfel, wahhabiții.

'Ulama, „învățații religioși", sunt socotiți, așa cum spuneam, cei autorizați să formeze consensul. Un hadith îi numește „urmașii profeților". Acestora li se adresează credincioșii obișnuiți când au îndoieli, când vor să-și rezolve probleme de conștiință sau să înțeleagă chestiuni doctrinare controversate. Răspunsurile scrise pe care le primesc credincioșii sunt întemeiate pe texte din *Coran*, pe *Sunna*, pe doctrina uneia dintre cele patru școli și, în fine, pe consens. Aceste răspunsuri constituie o *fatwa**, o hotărâre; de aici termenul curent *fetva*. Pentru credincioși, valoarea unei *fatwa* este egală cu a argumentelor pe care se bazează verdictul ei. Când sunt însărcinați oficial să dea aceste soluții, autorii de *fatwa* sunt numiți *mufti*, adică „cei care dau *fatwa*". Acești reprezentanți ai justiției, cu rol consultativ, ocupă un rang deosebit în cadrul comunității

învățaților. În Turcia dascălii religioși sunt numiți *hoca* („hogea"), iar în Persia și India *mulla* „domn" (de la ar. *mawla*).

În vremea Imperiului otoman, șeful suprem al dascălilor și muftiilor purta titlul de *Șayh al-islam*. Această distincție fusese acordată anterior multor juriști renumiți. În Turcia rangul lui venea imediat după al marelui vizir. El îndeplinea funcția unui ministru al Cultelor. În vremea lui Abdulhamid, sub influența concepției asupra unui califat mondial, deținătorul acestei funcții a început să vorbească despre islamul universal. Din punct de vedere religios și doctrinar, autoritatea lui o depășea pe aceea a sultanului-calif. Întrucât era însă numit de acesta și putea fi revocat după bunul lui plac, această precauție proteja puterea de orice veleitate de independență. Funcția a fost desființată de Mustafa Kemal (în 1924) și a fost înlocuită cu Departamentul afacerilor religioase.

Cadiul, *qadi*, ales tot din comunitatea dascălilor religioși, este conducătorul unei instituții judiciare sau al unui tribunal[156]. Am notat deja existența unui oarecare dualism juridic în mai multe țări musulmane, precum și tentative de a moderniza unele capitole din dreptul canonic. Astfel, alături de *Șayh al-islam*, în Imperiul otoman exista un ministru al Justiției care restrângea considerabil competența celui dintâi[157]. Turcia republicană a răsturnat complet și a laicizat vechiul sistem juridic musulman. De asemenea, guvernul egiptean a modificat unele aspecte ale statutului familial.

Cât despre cadiu, sentințele lui se bazează exclusiv pe legea canonică sau *Șari'a*: el susține că ignoră modificările introduse de puterea laică. Chestiunile care sunt de competența lui sunt toate cele în care *Coranul* a emis o legislație specifică: statutul personal, succesiunea, fundațiile caritabile, *waqf*. Acestea din urmă sunt legate în mod arbitrar de prescripțiile coranice care se referă la binefaceri în general, lucru care a permis plasarea lor în competența unui cadiu. În materie penală, acesta decide asupra aplicării *hudud Allah* (vezi *supra*, p. 77) și în orice chestiuni litigioase a căror examinare îi este

[156] În islamul tradițional, *qadi* era învățatul autorizat să dea interpretări religioase sau juridice conforme cu doctrina. În societatea otomană acesta era numele atribuit în mod obișnuit judecătorului.

[157] Instituția *Șayh al-islam* a fost desființată în 1924, o dată cu aceea a sultanatului.

solicitată de puterea laică. În fața tribunalului său este admisă numai mărturia verbală; rămâne exclusă mărturia unui nemusulman împotriva unui musulman. Guvernele musulmane au încercat mereu să restrângă jurisdicția cadiului, mai ales în domeniul penal. Acestea își rezervă dreptul nu numai de a executa, ci și de a aproba sentințele pronunțate de tribunalele canonice prezidate de un cadiu. Judecător și totodată notar, cadiul are uneori competențe și în domeniul civic. El autentifică acte și, în această calitate, poate fi solicitat să intervină în încheierea unor acte de vânzare-cumpărare și chiar a unor acte de căsătorie. Altminteri, prezența lui nu este absolut necesară pentru validarea legăturilor matrimoniale. El este tutorele orfanilor, supraveghetorul, uneori chiar administratorul (*nazir*) bunurilor donate, *waqf*.

Absența liturghiei. Nu există în islam nici cler și nici liturghie în adevăratul sens al cuvântului. Această lipsă va fi parțial suplinită de un ritual amănunțit care sistematizează practica rugăciunii și a pelerinajului, prin porunci complicate privitoare la puritatea legală. Numai sufiții, în reuniunile lor de *zikr*[158], organizează un fel de ceremonii religioase. Acestea cuprind, alături de cântări și dansuri – pe care Abu l-'Ala al-Ma'arri (m. 1057) le-a ridiculizat la vremea lui –, recitarea unor litanii particulare fiecărei frății sufite. Aceste manifestări sunt discreditate de ortodocși. Aceștia nu arată mai mult entuziasm nici pentru iluminarea moscheilor și minaretelor în unele zile de sărbătoare, pentru procesiunile în vremea ciumei, pentru sărbătorirea aniversării Profetului, *mawlid*, a unor personalități sfinte, numite *wali*, și alte ceremonii care întrerup monotonia cultului oficial.

Vinerea musulmanilor nu prezintă nici o asemănare cu sabatul sau duminica. Ea nu impune – așa cum spuneam – obligația odihnei săptămânale. Credinciosul are numai obligația de a se duce la moschee pentru a asista la rugăciunea publică de prânz. În afară de caracterul public, ceea ce diferențiază această rugăciune de altele

[158] Termenul *zikr* este interpretat ca „menționarea numelui lui Allah", de obicei unul dintre „cele mai frumoase nume ale Lui", în număr de 99, sau „Numele Suprem" (*Allah*). Tradus prin „amintire", „rememorare", reflectă efortul sufitului de a păstra mereu în minte numele lui Dumnezeu. Vezi și Rus, *op. cit.*, p. 213.

este *hutba* sau predica de început, totdeauna în limba arabă. Imamul însărcinat să o rostească din înălțimea amvonului, *minbar**, primește numele de *hatib**, „predicator". Inițial nu exista decât un singur *hatib* în fiecare oraș și fiecare provincie; funcția era rezervată la origine suveranului sau, în afara capitalei, reprezentantului acestuia. Oratorul trebuie să fie în starea de puritate rituală. Pentru rugăciunea publică de vineri este necesar să existe minimum patruzeci de participanți. Predicatorul nu vorbește decât în moscheile principale, *jami'*, nu și în cele secundare, *masjid*. Părțile esențiale care formează *hutba* sunt: *hamdala*, lauda lui Dumnezeu, rugăciunea pentru Profet, urările pentru binele credincioșilor, *du'a*, începând cu suveranul local, precum și citate din *Coran*, mai lungi sau mai scurte.

Introducerea predicii nu a reușit să creeze în islam o literatură care să semene cât de cât cu elocvența amvonului creștin. Stilul este măsurat și are de suferit în urma apelului la asonanțe, *saj'*. Argumentele și îndemnurile care compun predicile nu depășesc granițele generalităților: ele sunt adesea preluate din antologii, mai ales în regiunile unde araba nu este limbă de comunicare. Aceste antologii au fost elaborate după ciclul anului religios, în funcție de zilele de vineri și de alte sărbători. Predicile lui Ibn Nubata (m. 984) au devenit modele ale genului.

Interesul principal rezidă în acea parte din predică pe care unii au dorit să o asemuie cu *Domine salvum fac*[159] din cultul nostru, cu deosebirea că are, mult mai pronunțat decât liturghia creștină, caracterul unei manifestări a loialității politice. Ne referim la invocarea binecuvântărilor divine asupra suveranilor țării, asupra prinților și tuturor musulmanilor. În istoria islamului, privilegiul de a bate monedă, *sikka*, ca și acela de a rosti predica au fost întotdeauna considerate ca simboluri exterioare ale independenței și suveranității politice. Suprimarea din *hutba* a numelui prințului aflat la putere echivalează, pentru acesta, cu o declarație de demitere. Cine rostește predica în numele prințului îi declară astfel supunere. În aceasta stă secretul importanței pe care diferitele regimuri musulmane au acordat-o mereu predicii, ca și sensul politic pe care musulmanii îl dau acestei ceremonii.

[159] În limba latină, în original: „Mântuiește, Doamne".

Iată un extras din predica rostită în Hijaz în vremea regelui Husayn Ibn 'Ali, înainte ca acesta să revendice califatul. Acest citat arată, de asemenea, ce revendicări politice pot fi cuprinse în *hutba*. Husayn își luase titlul de „rege al arabilor", care i-a fost contestat nu numai în Europa, ci și de emirii independenți din Peninsula Arabia, doritori să-și păstreze autonomia. „Doamne! Protejează-ți robul, fiul robului tău, păzitorul orașului bine apărat și al orașului strămoșului său, stăpânul profeților [Muhammad], șerif* și emir al orașului Mekka, **rege al țărilor arabe**, domnul și stăpânul nostru, șeriful Husayn...! Fă-i să prospere pe toți conducătorii musulmanilor; fă să piară necredincioșii și ereticii și toți aceia ce gândesc rău despre credincioșii cucercini, din răsărit și până în apus." Asistența se asociază la aceste rugăciuni strigând plină de râvnă: *Amin*!

În teorie, califul este șeful vremelnic al islamului mondial. În această calitate, numele lui trebuia să apară în *hutba*. Circumstanțele nu permiteau întotdeauna să se facă uz de această regulă: unele autorități se opuneau acestei manifestări, cunoscând sensul ei politic. Astfel a apărut predica „tacită" sau „implicită". Fără a pronunța nici un nume, ca și cum tronul ar fi vacant, predicatorul, în loc să-l menționeze pe suveranul local, se mulțumește să se roage pentru „califul musulmanilor". Această formulă este mai puțin neutră decât pare. Nu poate fi decât omagiul adus unei puteri politice, întrucât califatul nu presupune nici o prerogativă spirituală și nici strict religioasă.

În Maroc nimic nu se opune predicii „explicite", în numele sultanului, care este în același timp calif și suveran al țării. O altă țară unde predica este explicită e Egiptul (rostită în numele regelui Fu'ad[160]). Irakul și ținuturile supuse șerifilor hașemiți o rosteau în numele părintelui lor, fostul rege și calif Husayn. În Afghanistan și în teritoriile wahhabite, după numele suveranului aflat la putere se menționează numai, la modul general: „ceilalți emiri musulmani". Turcia republicană a substituit turca arabei, așa cum a suprimat total orice aluzie la califat în cadrul predicii, a cărei structură a fost modificată complet (vezi *infra*, ultimul capitol). La Tunis, în Indii, în Siria–Palestina, în Sudanul egiptean, această suprimare este presupusă a fi „provizorie", în așteptarea unui congres musulman.

[160] Între anii 1917 și 1936, perioada în care Fu'ad I a fost sultan și, din 1922, rege al Egiptului.

Absența clerului. Absența liturghiei și a ceremoniilor de cult face inutilă existența unei clase de preoți hirotoniți special pentru a săvârși slujba divină. Cât despre îngrijirea duhovnicească a sufletelor, ortodocșii musulmani nu admit necesitatea ei, întrucât ar fi suficientă în acest scop practicarea *Șari'ei*. Ea contestă explicit îndrumarea novicilor și discipolilor de către șayhii sufiți. Această îndeletnicire i se pare o jignire inutilă, adusă acțiunii neîngrădite a *Șari'ei* și respectului față de *Sunna* profetică. „Cel mai riguros protestantism pare o religie aproape sacerdotală în comparație cu acest monoteism intransigent, care exclude orice intermediar între om și Dumnezeul lui[161]". Ignorând rânduiala Tainelor și dogma creștină a ispășirii, islamul nu poate accepta preoțimea, un intermediar ierarhic lipsit de haruri duhovnicești. Această din urmă concepție, precum și necesitatea unei ierarhii ecleziastice, i se par incompatibile cu drepturile inalienabile și cu puterea absolută a lui Allah asupra făpturilor sale. La ce ar folosi intermediarii? Allah știe totul: „căci Noi suntem mai aproape de credincios decât vena gâtului" (**50**, 16). Esența acestei religii este în **islam** „supunerea deplină față de Allah" (**3**, 79; **29**, 46). *Coranul* le reproșează evreilor și creștinilor că „și-au luat pe rabinii și pe călugării lor ca stăpâni" (**9**, 1, 34). Acesta este de fapt rolul pe care *Și'a** îl rezervă imamilor „infailibili și impecabili", socotiți a fi izvoare de binecuvântări și haruri înălțătoare. În sistemul islamic nu este loc pentru spovedanie. Iertarea păcatelor se obține automat prin respectarea poruncilor canonice, *hudud*, stabilite în *Coran* cu privire la anumite infracțiuni: adulterul, furtul, consumul de băuturi alcoolice etc.; apoi, prin fidelitatea față de *'ibadat*: rugăciunea, pelerinajul, postul etc.; prin pomană (**2**, 273; **9**, 103); în fine, prin aplicarea legii și căința vinovatului. Mărturisirea de credință, *șahada*, păzește de caznele veșnice ale iadului. În metoda lui de inițiere mistică, Al-Gazali recomandă păcătoșilor examenul de conștiință, cumpătarea și vorba hotărâtă; în fine, mărturisirea păcatelor, dar numai în fața lui Allah (vezi *infra*, *Capitolul al VI-lea*).

Slujitorii cultului, aflați în slujba moscheilor – imami, predicatori, muezini – nu au nevoie așadar de nici o educație specială. Este suficient să-și cunoască îndatoririle și să fie capabili să le ducă la

[161] Santillana (n.a.). Vezi *infra*, *Bibliografia*.

îndeplinire, de pildă să cunoască destul de bine limba arabă. Sunt numiți „muezini" (*mu'azzin*) slujbașii mai mărunți care sunt însărcinați să cheme din înaltul minaretului la rugăciunile zilnice sau, mai precis, să le anunțe, întrucât prezența la moschee rămâne facultativă, cu excepția rugăciunii de vineri. La unele moschei sau așezăminte religioase sunt statorniciți șayhi sau imami. Șefii frăților sufite se numesc de asemenea „șayhi". Poziția lor nu le conferă nici unuia dintre aceștia dreptul **exclusiv** de a conduce rugăciunea. Acest rol poate fi îndeplinit de orice credincios, dacă este un bun musulman și stăpânește suficient momentele rugăciunii. Tot așa, circumcizia poate fi săvârșită de orice bărbier.

Cadiii sau imamii de moschee pot prezida uneori căsătoriile. Ei se achită de această sarcină în calitate de martori privilegiați sau în virtutea unei delegări de către autoritatea civilă, în vederea legalizării contractului matrimonial și nu în virtutea unei prerogative inerente funcției lor, care nu comportă în nici un fel caracter duhovnicesc. Cadiul nu intervine din oficiu decât atunci când logodnica nu are nici o rudă sau mandatar (*wali*) care să o reprezinte. Ea nu se poate căsători cu un nemusulman (**2**, 221). Bărbatul are voie să se căsătorească cu o femeie de confesiune biblică, concesie care a fost contestată de unele școli. Esența căsătoriei islamice, în care nu intervine nici o binecuvântare rituală, constă într-o promisiune făcută de părțile contractante și care este confirmată de prezența unui *wali*, reprezentant al fetei luate în căsătorie, și a cel puțin doi martori musulmani, majori, precum și de plata unei dote (*mahr, sadaq*) în beneficiul femeii. Absența unui *wali* sau reprezentant al femeii ar anula contractul matrimonial. Dintre cazurile de nulitate mai semnalăm boli ca nebunia, elefantiazis, râia etc. *Mahr* este mai puțin o dotă și mai degrabă un dar de nuntă; suma variază în funcție de școală, dar nu poate fi mai mică de un sfert de dinar. Din nou, aceste constatări ne conduc la concluzia că nu există instituția bisericii în islam, nu există o ierarhie clericală, nici o autoritate centrală cu rol director și totodată conservator.

Califatul. Diplomații și orientaliștii cu imaginație au crezut că această misiune centralizatoare ar fi trebuit să fie îndeplinită de califat. În loc să se întrebe ce crede islamul despre aceasta, ei au început prin a asimila structura lumii musulmane cu aceea a creștinătății, apoi califatul otoman cu pontificatul roman. Această

asimilare conducea logic la ideea că se poate atribui califatului un fel de autoritate și de supremație spirituală asupra islamului mondial.

Oamenii de stat din Europa au avut rolul de a da consistență acestei concepții fanteziste, astfel că au introdus-o în textul unor tratate internaționale, primul dintre acestea fiind, cronologic, acela de la Kuciuk-Kainargi (1774). Sub pretextul că asigură acceptarea de către opinia publică musulmană a cedărilor teritoriale impuse de Rusia și Turcia, care aveau în vedere ținuturi locuite de musulmani, diplomații europeni au avut ideea de a face distincție între două autorități: cea spirituală și cea temporală, ambele socotite a fi deținute de sultan. Astfel, situația ar fi trebuit să fie salvată, credeau ei: nemulțumirile credincioșilor ar fi fost stinse în provinciile desprinse din imperiu, dacă puterea spirituală a califului continua să fie păstrată. Ca semn al acestui rol, el urma să-i desemneze pe șefii magistraturii islamice, iar numele lui avea să fie menționat în predica de vineri. Iată mitul care a permis fostului sultan Abdulhamid să organizeze, în posesiunile europene, tulburări panislamice și să pozeze ca „protector oficial" al islamului mondial. Acesta este titlul care figurează în Constituția otomană din 1876, alături de mențiunea sultanului-calif.

Cu greu s-ar fi putut inventa o teorie mai pronunțat contrară învățăturilor islamului, ca și intereselor Europei, care a încurajat-o chiar în dezavantajul ei. Ortodocșii sunniți nu l-au confundat niciodată pe calif cu un fel de ierarh creștin, papă sau patriarh. Departe de a-i acorda prerogative spirituale, ea merge până într-acolo încât îi contestă orice autoritate doctrinară, inclusiv capacitatea, atribuită celui mai mărunt dascăl religios, de a emite o *fatwa* **în calitate de calif**, ci numai dacă a obținut titlul de *faqih*. Problema califatului a provocat, de timpuriu, cele mai grave schisme în interiorul islamului. Impresionați prea tare de amintirea acestor disidențe, unii autori musulmani au cedat tentației de a vorbi despre califat ca despre un subiect doctrinar, numindu-l *fard kifaya* (vezi *supra*, p. 75) și transferând astfel asupra instituției califatului, în mod abuziv, porunca, preluată de legea canonică din *Coran* (**4**, 59[162]), care dispune supunerea față de autoritatea legitimă. Totuși nici

[162] Textul coranic dispune ascultarea în fața autorităților seculare, reprezentate de *'uluw al-'amr*, „însărcinații cu putere de decizie".

pentru ei califul „nu a fost niciodată, și nu este, decât un avanpost care străjuiește poarta islamului"[163], nu un suveran pontif, ci apărătorul laic al *Șari'ei*. Ei îl consideră brațul armat, un fel de mandatar al comunității însărcinat să mențină neștirbite regulile prescrise de *Coran* și, prin sancțiunile prescrise, să impună public respectul față de legea canonică. La fel ca țarul în vechea organizare a Bisericii ruse și ca regele Angliei în raport cu Biserica anglicană.

„Imamul ascuns" și „infailibil" al și'iților nu este decât o deformare caricaturală a acestui concept, inspirat de altfel dintr-un simț profund al unității. Califul sunnit nu are nici o putere legislativă: ea rezidă în *Șari'a*, așa cum puterea judiciară depinde de corpul învățaților religioși; el poate însă restrânge competența acestora în toate chestiunile care nu sunt subordonate *Șari'ei*. În acest domeniu intervenția lui rămâne încă semnificativă: jihad*, venituri, taxe administrative etc. El este reprezentantul Profetului, dar numai în treburile vremelnice. Întrucât nu are decât putere executivă, acesta trebuie să mențină în interior coeziunea islamului, iar în exterior să asigure apărarea și expansiunea lui. În absența unor arme apirituale, nu-și poate asuma acest ultim rol decât recurgând la sabie. Rezervându-i misiunea principală a jihadului (vezi *supra*, p. 75), legea canonică a considerat că, la nevoie, trebuia să treacă la atac. Nu l-a putut sili să rămână conservatorul pasiv al unui tezaur pe care, în lipsa armelor spirituale, nu l-ar fi putut păzi. Iată ceea ce împiedică din pornire orice tentativă a reformiștilor și modernișilor musulmani de a stabili un califat care nu ar dispune deplin de autoritatea suverană și de dreptul celui mai puternic.

În zilele noastre, cei mai moderați dintre musulmanii ortodocși preferă să vadă în califat instrumentul unic și permanent de validare a instituțiilor canonice, cum sunt rugăciunea, sentințele tribunalelor etc. Ei omit să ne spună cum ar trebui să judecăm valabilitatea rugăciunilor săvârșite în perioadele de anarhie, când islamul nu avea nici un calif sau, dimpotrivă, când avea mai mulți califi deodată. În multe țări musulmane a fost chiar ignorată existența Califatului 'abbasid din Egipt (secolele al XIV-lea–al XVI-lea), precum și a Califatului otoman. După ce l-au deposedat de sultanat pe califul de

[163] Dr. Perron (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia.*

la Istanbul, susținătorii lui Atatürk de la Ankara au decretat pur și simplu suprimarea califatului.

Teza cea mai recentă, dar și cea mai radicală, a fost dezvoltată de juristul egiptean 'Ali 'Abdarraziq în cartea lui *Islamul și bazele guvernării* (*Al-Islam wa usul al-hukm*, Cairo, 1925, apărută în mai multe ediții). Prezentăm în continuare ideile lui principale.

Religia musulmană este absolut indiferentă față de orice formă de guvernare. Ea lasă această chestiune la libera alegere a credincioșilor. Ignorat de *Coran*, care nu a făcut nici cea mai mică aluzie la el, califatul nu are nici o bază în dogma islamică. Manualele de drept canonic au provocat de fapt ambiguitatea cu privire la acest subiect. *Șari'a*, o lege exclusiv religioasă, nu necesită existența nici unei legături cu suveranitatea politică. Tribunalele nu pot revendica nici o competență religioasă; cadiii nu diferă cu nimic de judecătorii civili. Misiunea lui Muhammad a fost pur religioasă, el nu și-a propus niciodată să întemeieze nici un fel de guvernare. Islamul nu oferă așadar decât o legislație spirituală, o regulă de credință și o disciplină morală, fără nici o legătură cu vreo putere exterioară, însărcinată să-i asigure punerea în aplicare.

Toate aceste afirmații au fost cenzurate de Consiliul suprem al învățaților de la Universitatea Al-Azhar din Cairo. Argumentul că după hegira Muhammad nu a devenit șef de stat poate primi o cenzură istorică. El a fost șef de stat în așa măsură încât a fost aproape de a-și periclita misiunea profetică. Agitația în jurul chestiunii califatului a continuat o vreme. Pentru rezolvarea ei s-a propus reunirea unui congres mondial al islamului (vezi *infra*, *Capitolul al VIII-lea*).

VI. ASCETISM ȘI MISTICĂ ISLAMICĂ

Șari'a nu legiferează pentru „forul interior". Disciplină socială, un fel de lege superioară, nu are altă ambiție decât să-i adune pe toți credincioșii în jurul ritualurilor și datinilor comunității islamice, fără a se preocupa să intre în detaliile vieții lor interioare, nici să le „pătrundă în inimă" (*qalb*). Se ocupă de practicile vieții religioase, *'ibadat*, numai sub aspectul manifestării lor exterioare: mărturia de credință, rugăciune, danie, pelerinaj etc. Nu are vedere și nu supraveghează decât îndeplinirea formelor și a datinilor rituale. Cu toate acestea, se consideră că fidelitatea față de *Șari'a* poate conduce la progresul duhovnicesc al credinciosului. A te îndoi de acest lucru echivalează cu a pune la îndoială calitatea ei de lege revelată. Este greu de imaginat în interiorul islamului o contradicție mai flagrantă între această concepție și aceea care a dat naștere sufismului.

***Coran* și ascetism.** Fără îndoială că sentimentul mistic „nu poate fi apanajul exclusiv al unui neam, al unei limbi, al unei națiuni"[164]. În multe locuri, *Coranul* afirmă că nu este decât o versiune, spre folosul arabilor și în limba lor, a marii revelații care a dat naștere religiilor monoteiste. Mai multe versete nu sunt decât preluări și reminiscențe din Scripturi, adaptate în aceeași măsură ca și legendele profetice care apar în *Coran*. Multe transmit cu fermitate teama de Dumnezeu și de judecata lui, care se găsește la temelia oricărei asceze adevărate. Alte pasaje coranice subliniază superioritatea intenției în viața morală și religioasă.

Aceste texte considerate de credincios ca inspirate, texte pe care le recită și la care meditează cu smerenie, puteau conduce la încercări de „interiorizare", puteau eleva treptat – așa cum vom vedea în

[164] Louis Massignon (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.

cazul lui Al-Gazali – până la rugăciunea minții[165]. Sufitul Hawwas (m. 815)[166], simțindu-se rece la lectura *Coranului*, și-a imaginat că auzea cum îl recită Muhammad, apoi Arhanghelul Gabriel, în fine Allah însuși, și de fiecare dată simțea cuprinzându-l o cucernicie și mai mare, o trăire și mai profundă. Totuși, cu textul său alcătuit în ansamblu din dispoziții legale, proclamații militare și îndemnuri împotriva necredincioșilor, *Coranul* nu pare să fie menit a stimula sensibilitatea interioară și propriu-zis duhovnicească. El ignoră coruperea naturii umane – întrucât căderea lui Adam nu a avut urmări pentru posteritate – și nu declară nicăieri război „omului vechi", pentru a-l preamări pe „cel nou". Necesitatea acestei lupte, o axiomă a ascetismului creștin, precum și dogma păcatului originar, îi par ortodoxiei musulmane „iluzii diabolice", *talbis Iblis*[167], cum se pare că s-a exprimat hanbalitul Ibn Jawzi, inamicul sufiților, inclusiv al lui Al-Gazali.

Această carență de viață interioară, ca și predominanța elementului juridic în islamul oficial nu puteau să mulțumească toate conștiințele și nici să convină neofiților musulmani, veniți din monoteismele cunoscute. Din educația lor religioasă anterioară, ei au reținut amintirea unui alt ideal, ca o nostalgie a perfecțiunii și a ascensiunii duhovnicești. Aceste minți mai rafinate nu au întârziat să se simtă strâmtorate în interiorul unui dogmatism rigid, fără strălucire liturgică; o religie a războinicilor și păstorilor, potrivită societății patriarhale a Arabiei prehegiriene. Formalismul exterior al *Șari'ei*, legislația minuțios elaborată de școlile ortodoxe, nu ținea seama în nici un fel de „sensibilitatea și blândețea" duhovnicească pe care *Coranul* le lăudase la creștini. „În ce măsură", se întreabă Al-Gazali, „discuțiile cu privire la divorț sau la vânzări și cumpărări îi pregătesc pe credincioși pentru lumea de dincolo?"

Necruțătorul polemist hanbalit Ibn Taymiyya contestă până și valoarea pe care o are „virtutea sărăciei", invocată de sufiți ca o condiție importantă a desăvârșirii duhovnicești. El nu o găsește menționată în *Coran*. Textul vorbește numai despre *zuhd*, care presupune

---

[165] Practică asemănătoare aceleia a isihaștilor creștini, care rostesc „rugăciunea lui Iisus".

[166] Ibrahim Bagdadi Hawwas, născut la Bagdad, de origine iraniană. A fost șeful Școlii mistice din Horasan și unul dintre cei mai mari poeți sufiți.

[167] În limba arabă, în original: „veșmântul Diavolului".

nu sărăcia reală, ci detașarea idealistă de bunurile pământești. În „sărăcia sufiților", Ibn Taymiyya nu vrea să vadă decât un împrumut absolut condamnabil din creștinism. Ca și el, comentatorii strict ortodocși nu admit decât respectarea dispozițiilor legale. În afara acestei căi trasate de „Strămoșii cuviosi", ei nu vor să accepte că ar exista nici desăvârșire morală, nici progrese religioase. Este remarcabil că cele mai vechi secte, harijiții și toate fracțiunile imamismului, se arată total opuse sufismului. Se constată aceeași ostilitate și la wahhabiți, care pretind că restaurează islamul primar. Acest acord al lor nu indică oare faptul că misticismul este, pentru islam, un aport din afară?

În o sută de locuri, *Coranul* propune ca ideal nădejdea în Dumnezeu, supunerea totală în fața voinței Celui de sus, pe care îl proclamă „Milostiv". Pe de altă parte, monoteismul lui l-a așezat pe Allah foarte sus, foarte departe de sărmana omenire. El interzice expresia evanghelică „Tatăl carele este în Ceruri". Între Creator și făptura lui, el nu acceptă nici un fel de reciprocitate. Iubirea implică ideea de dăruire și primire. Teodiceea sunnită suspectează deci și consideră ca un nonsens conceptul de „iubire de Dumnezeu" și, chiar mai mult, pe acela de „uniune cu el", *wisal*. Termenul *mahabba*, care denumește consumarea iubirii și a uniunii cu Dumnezeu, i se pare odios. Ea nu vede în acest sentiment decât atracție fizică și nu tolerează decât cuvintele care sugerează „dorința", „pofta" – cum ar fi *șawq*. Înfruntând contestațiile învățaților, Al-Gazali a făcut eforturi să dovedească posibilitatea iubirii divine, cercetând efectele acesteia asupra sufletului credincios.

Nu există deci între Dumnezeu și oameni comunicare directă și regulată. Orice efort de a diminua distanța care îi separă pare atinsă de *șirk*, o manevră a politeiștilor. În lupta pentru mântuire, sufletul nu se bizuie pe nici un intermediar. Nici măcar în portretele lui cele mai idealizate din *Sira* și hadith, Muhammad nu este prezentat niciodată decât ca instrumentul revelației. Și nici el nu a primit revelația fără intermediar, ci prin mijlocirea unui înger.

Sufismul. În opoziție cu teoriile acestea atât de rigide, unii credincioși – cum ar fi Hasan al-Basri (m. 728), Ibrahim Ibn 'Azam (m. 777) – au simțit nevoia să reducă această distanță. Ei s-au gândit să intre în raporturi mai strânse cu divinitatea, altfel decât prin fidelitatea față de rânduielile exterioare și pe calea justiției legale.

Acești credincioși au aspirat către o trăire personală și mai intensă a adevărurilor religioase, care urma să faciliteze ascensiunea gradată a sufletului către Dumnezeu. Aceste dorințe, puțin împlinite în interiorul islamului oficial, au dus la nașterea disciplinei mistice numite *tasawwuf*, „sufism".

Termenul derivă de la *suf*, „lână", pentru că primii sufiți au ales să se îmbrace în rasă sau în stofă de lână, precum călugării creștini[168]. Sinonim cu *sufi* a devenit cuvântul *faqir*, „sărac", precum și termenul persan *darwiș*, „cerșetor". Aceste două cuvinte sugerează și ele detașarea de lume, pe care o propovăduiesc misticii. În Africa de nord-vest sunt numiți mai adesea *marabut*, deformarea lui *murabit**, care înseamnă „ascet trăitor într-un *ribat**". Acest ultim cuvânt denumea cetățuile ridicate de-a lungul granițelor și în mahalaua aglomerărilor urbane, unde s-au fixat de preferință primii adepți ai sufismului, iubitori de singurătate.

Influențele creștine. *Coranul* laudă smerenia călugărilor (**5**, 82-85). Laudă monahismul, *rahbaniyya*, un gen de viață pe care „l-au îmbrățișat de bunăvoie pentru a-și atrage mulțumirea lui Dumnezeu (**57**, 27)". Aceasta este o aluzie discretă la calea învățăturilor evanghelice, la care nu se mai face nici o altă referire în *Coran*. Surele vechi dispun săvârșirea rugăciunii și chiar priveghiul de noapte după modelul vecerniei ținute în mănăstirile creștine. Printre concepțiile eshatologice ce caracterizează începuturile perioadei mekkane intervin și considerații de tip ascetic asupra deșertăciunii averilor acestei lumi și foloaselor pe care le aduce desprinderea sufletului de ele.

Fără a merge niciodată până la *si vis perfectus esse*[169], sau recomandarea sărăciei voluntare, aceste îndemnuri, care păstrează permanent tonul oratoric, se atenuează treptat, dispărând complet după hegira. Islamul își accentuează ulterior caracterul politic și expansionist. Dacă susținuse mai înainte îndatorirea socială de a împărți cu semenii, în cadrul comunității, la Medina proclamă necesitatea de a sacrifica bunurile pământului pentru jihad. Nicăieri

[168] Alte explicații care au fost propuse pentru originea cuvântului arab *sufi* ar fi originea lui în: ar. *safa*, „a fi pur", „a fi curat" etc.; gr. *sophos*, „înțelept". Aceste variante au fost însă considerate mai puțin probabile. Vezi și Rus, *op. cit*, p. 208.

[169] În limba latină, în original: „Dacă vrei să fii desăvârșit", citat din *Evanghelia după Matei*, **19**, 21.

Coranul nu face, precum *Evanghelia*, distincția între calea **poruncilor** și cea a **învățăturilor**. Influența creștinismului asupra începuturilor sufismului rămâne incontestabilă, acesta pretinzând chiar să introducă în islam calea învățăturilor. Se poate vedea după numele de *rahib*, călugăr, care este atribuit vechilor asceți musulmani, precum și din tendința unora dintre ei de a susține că merg pe urmele lui Hristos și chiar de a-l așeza deasupra lui Muhammad, având dubla calitate de ascet și de profet.

Sufismul a luat naștere în țările care au fost leagănul monahismului și teritoriul lui predilect – Siria și Egiptul. A împrumutat o parte din vocabularul tehnic din limba siriană. În secolul al II-lea H. nu există nici urmă de organizare la asceții musulmani. Ei trăiesc izolați, fără raporturi și nici doctrine comune. Teoria nu apare decât în secolul următor. Mulțumiți că au găsit pentru ei înșiși calea către perfecțiune și că le pot arăta drumul celor care vin să-i întrebe, ei se ocupă mai mult de fapte bune decât de teorii.

Marele public le-a dat nume diverse. Ei sunt *qurra'*, „recitatorii", care și-au propus să păstreze textul *Coranului* și să-l facă cunoscut masei neștiutorilor; sunt apoi *bakka'un*, „bocitori" și *qussas*, „predicatori populari". Dintre aceștia din urmă, unii sunt luați ca însoțitori pe lângă armate în campanie. În aceste cazuri îndeplinesc o funcție oarecum asemănătoare cu aceea a preoților numiți de noi *aumôniers*[170]. Ei apelează la sensibilitate prin descrieri și narațiuni eshatologice. Lor li se datorează introducerea în hadithuri a unor povestiri cu tendințe ascetice.

Din această mulțime anonimă apar, în secolul al III-lea H., câteva personalități care schițează o doctrină mistică: Antaki (m. 835), Bișr al-Hafi (m. 841), Al-Muhasibi (m. 857), Sari as-Saqati (m. 870), Tirmizi (m. 895)... La contemporanul lor Abu Yazid Bistami (m. 875), această doctrină capătă deja accente panteiste: o capcană pe care prudentul Junayd (m. 911), unul dintre învățătorii lui Al-Hallaj, va ști să o evite. O dată cu secolul al IV-lea H. încep să apară la sufiți semne de viață comună și de legislație comunitară: de pildă, la pustnicii musulmani pe care geograful sirian Al-Maqdisi i-a întâlnit în Siria, în Munții Libanului și în Jawlan.

[170] În practica Bisericii catolice, clerici de curte sau militari, având și atribuții de împărțire a milosteniilor (aumônes).

„Allah vrea să vă ușureze mersul pe calea credinței, să vă simțiți în largul vostru pe această cale, și nu strâmtorați", susține *Coranul* (**2**, 185; **22**, 36). „Mâncați, bucurați-vă de bunurile pe care Allah vi le-a rânduit", se mai afirmă în numeroase locuri. În schimbul ascultării față de Profet, promitea credincioșilor „victoria asupra dușmanilor și o pradă bogată" (**48**, 18-20). Sufismul își arăta deschis preferința pentru „calea strâmtă"; manifesta o reacție împotriva curentului realist și monden care se dorea a fi justificat prin aceste versete și, cu ajutorul hadithului, prin exemplul și purtarea Profetului. „Urmați *Sunna* (Tradiția) mea, eu beau, mănânc, mă însor", se pare că a spus el. Toate aceste hadithuri sunt departe de a fi autentice. Câteva au fost puse în circulație de adversarii sufismului pentru a liniști conștiința oamenilor simpli, ca și pentru a combate acuzațiile de austeritate exagerată pe care unii *qussas* le adăugaseră la portretul Profetului. Așa cum am mai notat, școlile continuă să se contrazică între ele, invocând argumente din texte de hadith. De pildă, pentru a desconsidera sufismul, unii autori de hadithuri au susținut că Muhammad ura veșmintele de lână.

Așa cum rezultă mai ales din ultimul hadith citat, aceste maxime laxiste urmăresc în primul rând excluderea celibatului monahal. „Nu există monahism în islam; monahismul islamului este războiul sfânt"[171]; „Burlacii sunt frați cu Diavolul"; „Două mătănii ale unui musulman însurat valorează mai mult decât șaptezeci ale unui burlac". În ciuda acestor proteste anticipate, atribuite cu mai mult sau mai puțin temei lui Muhammad, este totuși adevărat că sufismul a început prin a împrumuta de la misticismul creștin un număr de rânduieli al căror echivalent nu-l găsise în imediata apropiere: rânduieli destinate să inițieze raporturile liturgice dintre suflet și Dumnezeu; ședințe de reculegere, meditații în singurătate, veghe prelungită, recitări de versete coranice și de litanii, *zikr*. Acesta nu a ezitat să împrumute și alte elemente ale ascetismului, puțin compatibile cu spiritul islamului, cum ar fi nevoia de un *murșid* sau *șayh*, un îndrumător *duhovnicesc*.

„Pământul acesta nu este o locuință veșnică. Căința trebuie să ne desprindă de el, ca și amintirea păcatelor noastre. Trebuie să le

[171] Textul se referă la accepțiunea principală a termenului *jihad*, „lupta cu patimile". Vezi și Rus, *op. cit.*, p. 213.

deplângi, să le ispășești prin post, prin rugăciune și prin împărțirea averii la săraci." Așa au vorbit sufiții. După modelul asceților creștini, frica de Judecata de Apoi și de faptul că vor da socoteală, precum și „darul lacrimilor" – lacrimile pe care vechii arabi le considerau ca o slăbiciune nedemnă de un bărbat – vor deveni semnele, darurile duhovnicești distinctive ale marilor mistici sau sufiți, cel puțin aceia pe care biografiile lor reunite în *Tabaqat* îi prezintă ca atare. Vor fi toți calificați drept *bakka'un*, „bocitori". Sufismul mărturisește iubirea de Allah, iubirea afectuoasă și tandră, nu numai recunoscătoare și supusă față de Binele Suprem. Aceasta a fost distincția gândită de Al-Gazali, mereu tentat de speculație, până și în efuziunile sale mistice. Pe de altă parte, învățații și cărturarii ortodocși nu admiteau decât iubirea supusă, *ta'a*, și iubirea resemnată, *sabr*, în fața poruncilor divine, în care robul, *'abd*, nu păstrează decât sentimentul neputinței și al nimicniciei lui. În locul acestei concepții, care exclude total calificativul creștin de „fiu", sufiții vor încerca să așeze echivalentul evangheliculuí „*Vos dixi, amicos*"[172]. Încetul cu încetul, noul lor ideal de viață duhovnicească va câștiga prozeliți în mediile musulmane. El a reușit să cucerească acele cercuri teologice care se lamentau împotriva vieții profane și a formalismului în care se împotmolise islamul tradițional.

Opera lui Al-Gazali[173]. Al-Gazali (m. 1111) avea să devină cel mai ilustru și mai iubit reprezentant al acestei noi tendințe. Prestigiul lui i-a adus titlul de „Înnoitorul religiei", grație cunoștințelor sale și principiilor ortodoxe neclintite – el a fost gloria școlii șafi'ite, căreia i-a rămas credincios pe vecie. Toate aceste calități au contribuit mult la autorizarea de către *ijma'*, consens, a principiilor aflate la originea sufismului. Punerea în practică a acestora va conduce curând la formarea frățiilor sufite. După ce a trecut prin toate experiențele vieții ascetice, Al-Gazali, teolog, jurist și filosof, a dorit să considere, în toată complexitatea ei, chestiunea mistică, așa cum se înfățișa aceasta musulmanilor ortodocși. Fiind o încercare sinceră de conciliere a *Șari'ei*, pe care o respectă cu sfințenie, cu sufismul, teza

[172] Cf. *Luca*, **12**, 4: "Dar vă spun Eu vouă, prietenii Mei...".

[173] Terminologia lui Al-Gazali, esențială pentru înțelegerea doctrinei lui, pe care Lammens o expune succint în cele ce urmează, a fost comentată de Farid Jabre în cartea sa *Essai sur le lexique de Ghazali*, Beirut, 1970.

lui prezintă totodată afinități de netăgăduit cu teoriile ascetismului creștin. Aceste două trăsături constituie originalitatea sufismului.

La fel ca asceții creștini, Al-Gazali presupune existența a trei căi: a **curățeniei**, a **iluminării** și a **uniunii**. Ritualurile primei căi vor permite sufletului să se elibereze de cusururile lui morale. În acea clipă se va deschide înaintea lui poarta către calea mistică, la capătul căreia el va atinge „popasurile", *maqamat*, ale desăvârșirii și uniunii cu Dumnezeu. La începutul învățăturii sale mistice, Al-Gazali plasează necesitatea căinței pentru atingerea deplinei curățenii a inimii. Iluminarea mistică depinde de această condiție. Această iluminare (*ilham*) furnizează, cu privire la adevărurile eterne, o certitudine mai mare decât aceea obținută prin operațiile discursive ale speculației filosofice sau teologice, a căror valoare nu o contestă, așa cum își va permite andaluzul Ibn al-'Arabi. Al-Gazali face distincție între păcatele de moarte, *kaba'ir*, și „păcatele minore" sau „lumești". El evită orice clasificare riguroasă a acestora, pentru că nu consideră poruncile din *Coran* și din *Sunna* – cele două autorități supreme pentru el – destul de explicite cu privire la canonul penitenței.

El recomandă fără ezitare ca „balanța conștiinței" să fie lăsată în grija unui *șayh* sau „îndrumător". Discipolul se va supune apoi pedepselor și încercărilor pe care părintele lui duhovnicesc va socoti că trebuie să i le aplice pentru ca să se vindece de infirmitățile lui morale. Acestei deschideri a sufletului, care implică mărturisirea exactă a faptelor sale, nu îi mai lipsește decât iertarea păcatelor de către duhovnic pentru a aminti, punct cu punct, spovedania ca ritual sacru la creștini. Al-Gazali recomandă examenul de conștiință și descrie mijloacele prin care trebuie făcut zilnic, cu o precizie pe care nici Sfântul Ignațiu de Loyola nu a depășit-o. Al-Muhasibi îl precedase pe Al-Gazali pe această cale, căreia îi datorează propria poreclă[174]. De îndată ce s-a trezit, credinciosul va avea grijă să-și formuleze intenția, să-și stabilească purtarea pentru întreaga zi și să prevadă posibilele căderi în păcat. La lăsarea nopții, va face un examen minuțios, *muhasaba*, al faptelor sale din timpul zilei. Al-Gazali recomandă folosirea unui jurnal, *jarida*: acest carnet va permite înregistrarea și compararea rezultatelor „examenului personal" de la

[174] În limba arabă, *Muhasib* înseamnă „cel care ține socoteala" (și în sensul de „contabil").

o zi la alta. Dacă a greșit, ascetul își va impune o pedeapsă: își va „hrăni sufletul" cu imagini supranaturale de natură să-i provoace durerea pentru păcatele sale.

Potrivit lui Al-Gazali, viața duhovnicească își găsește hrana cea mai bogată în meditație, *tafakkur*. Aceasta pune în mișcare cele trei puteri ale sufletului: memoria, inteligența și voința. Exercițiul începe prin ceea ce asceții creștini au numit „statornicirea într-un loc", menită să fixeze imaginația. Textul *Coranului* și hadithul vor furniza subiectele acestei meditații. Cel care meditează le va adapta la starea lui de spirit. Va evita să se piardă în speculații, fie teologice, fie numai cucernice. Important este să se ajungă la soluții practice și să se „culeagă roadele" meditației. La fel ca în „prima săptămână" descrisă de Sf. Ignațiu [de Loyola] în ale sale *Exerciții spirituale*[175], începătorii vor medita mai întâi asupra scopurilor ultime și virtuților ce trebuie dobândite. Cât despre contemplarea desăvârșirii divine, aceasta trebuie rezervată celor mai avansați. Al-Gazali îi sfătuiește prudent ca, dacă doresc să evite iluziile și chiar îndoielile cu privire la credință, să nu își aleagă ca subiect de contemplație esența divină. Ar trebui să se mulțumească să descopere reflexele ei în făpturi. Suhrawardi[176] nu este de acord cu retragerea în singurătate pentru a avea viziuni, ci numai pentru progresul sufletesc și în scopul săvârșirii exercițiilor duhovnicești. În secolul al XIV-lea andaluzul Muhammad Ibn 'Abbad recomanda să se renunțe la darurile divine care nu sunt Dumnezeu. Același sfat îl dă și întemeietorul mișcării șazilite (vezi *infra*, p. 148).

Al-Gazali a discutat și subiectul extazului. El îl consideră o charismă și îndeamnă la pregătirea lui prin rugăciunea minții, post, liniște, însingurare... și chiar prin muzică sau cântare religioasă, *sama'**, o cale oarecum discutabilă, asupra căreia vom reveni. Al-Gazali pare totuși să admită că extazul poate fi obținut, după un timp mai scurt sau mai lung, prin exerciții ascetice. El nu pune în

[175] Metodă de perfecționare spirituală menită să conducă la o desăvârșită stăpânire de sine și la supunerea duhului în fața poruncilor divine. Sf. Ignațiu, întemeietorul Ordinului iezuiților (Compania lui Iisus), a redactat prima versiune a *Exercițiilor spirituale* în 1523.

[176] Shihab ad-Din Yahya, poreclit *Al-Maqtul*, „Omorâtul", și *Aș-Șahid*, „Martirul", deoarece a fost executat pentru erezie în 1191, din porunca lui Saladin. A întemeiat Școala de filosofie iluministă, *Al-Ișraqi*, care susținea existența unui proces de emanație de la Dumnezeu, „lumina absolută", potrivit unei ierarhii a luminilor, având ca limită inferioară starea de neființă, identificată cu întunericul.

discuție realitatea comuniunii mistice a sufletului cu Dumnezeu. Dar prin opoziție cu visările panteiste ale unor sufiți, neagă vehement ideea că personalitatea celui care a atins extazul s-ar putea anula în așa măsură încât să fie absorbită de aceea a lui Dumnezeu. Avertizează că unele fenomene anormale care apar după transa mistică, *wajd*, nu sunt o dovadă absolută de desăvârșire morală. De asemenea, recunoaște deschis că el personal nu a atins niciodată treapta extazului iluminator și își explică această nereușită prin influența vlăguitoare a studiilor sale anterioare, de filosofie și drept.

Pentru a facilita înțelegerea mai clară a influenței creștinismului asupra evoluției acestei teorii mistice la Al-Gazali, ar trebui să insistăm asupra apelurilor neîncetate ale autorului la exemplul lui Hristos și la autoritatea *Evangheliilor*. Observăm că el s-a străduit să le citească. Contrar celorlalți scriitori musulmani, le citează, cel puțin în lucrările din ultima parte a vieții sale, după textul folosit de creștini. Ceilalți sufiți nu par să fi cunoscut decât *logia*[177] și aforismele pseudoevanghelice păstrate în hadith. Buna cunoaștere a literaturii și misticii creștine i-a inspirat, fără îndoială, această mărturisire: „Creștinismul ar fi expresia absolută a adevărului, dacă nu ar nega misiunea divină a lui Muhammad".

Nu era nevoie de mai mult pentru a-și atrage ura neîmpăcată a lui Ibn Taymiyya și a hanbaliților. Aceștia i-au reproșat, între altele, că găsește în *Coran* și un sens alegoric alături de sensul literal, a cărui valoare principală o acceptă, de altfel. Wahhabiții i-au pus cărțile sub interdicție. Dușmănia lor nu a împiedicat însă islamul să-l considere pe Al-Gazali ca unul dintre acei *mujaddid*, „înnoitori" ai religiei, care au apărut în zorii fiecărui secol după hegira. I s-a recunoscut acestuia, ca o onoare nu mai puțin semnificativă, autoritatea unui „*mujtahid* absolut". Acesta era un omagiu adus profundelor sale cunoștințe din domeniul științelor islamice, ca și preocupării lui constante pentru principiile ortodoxe și fidelității față de poruncile Legii, pe care a reușit să le armonizeze cu aspirațiile lui către o viață interioară mai profundă.

[177] Termen aparținând teologiei creștine, care denumește „spusele" sau „cuvintele" Mântuitorului, consemnate de Tradiție, dar care nu figurează în *Evanghelii*.

Alte influențe. Începând din secolul al II-lea H., când efortul cuceririlor teritoriale a început să se reducă, centrele intelectuale ale islamului au intrat într-un contact mai strâns cu mediile arameene din Siria și din Irak. Tocmai aceste medii, creștine și evreiești, le-au revelat filosofia greacă; mai precis, i-au inițiat pe adepții islamului în sincretismul filosofic oriental. Ascetismul musulman a preluat de aici teme neoplatonice, gnostice și chiar maniheiste. Mai târziu, când sufismul a pătruns în Asia Centrală, s-au adăugat la aceste împrumuturi și motive de origine budistă, ca și unele practici proprii yoghinilor din India. Nu trebuie însă introdus printre aceste împrumuturi și *fana'*, care nu are nici o legătură cu *Nirvana* budistă. Termenul denumește suspendarea temporară a simțurilor și dispariția personalității umane, care duce la *baqa'*, „statornicirea" întru Allah. La ortodoxul Al-Gazali, *fana'*, stare simultană cu extazul, produce pierderea uzului simțurilor subiectului și suspendarea momentană a capacității lui de liber arbitru. Az-Zahabi observă, cu privire la *fana'*, că misticii nu sunt de acord în legătură cu valoarea și sensul terminologiei lor.

Unii sufiți merg mult mai departe în interpretarea *fana'*. Ei raționează că unitatea lui Dumnezeu implică „asimilarea" făpturii. Aceasta nu mai poate exista în afara esenței Lui; altminteri, ar constitui un principiu veșnic distinct, o adevărată divinitate în opoziție cu Divinitatea. Unii sufiți pretind că au găsit în *Coran* argumente care susțin această doctrină (**54**, 49). În locul lecturii obișnuite a textului coranic: „*Inna kulla șay...*", ei citesc modificând o singură vocală: „*Inna kullu șay...*" și traduc fără ezitare: „Noi [Allah] suntem orice lucru"! Acesta este „monismul". *Ittihad**, „unirea", depășește stadiul negativ din *fana'*. Ea aspiră către dispariția „dualismului", *ithnaniyya*, caracteristic relației dintre Dumnezeu și ascet, un dualism pe care Al-Gazali l-a menținut cu grijă în comunicarea mistică. Prin *ittihad* se dorește realizarea uniunii efective între suflet și Dumnezeu. Sufitul trufaș pretinde că poate atinge această treaptă prin desprinderea totală și prin săvârșirea metodică și prelungită a ritualurilor sufismului exaltat. Tot așa, pentru a folosi o comparație devenită obișnuită pentru sufiți, Moise, izolându-se de oameni pe Muntele Sinai și „gândindu-se la Ființa Unică, se unificase, se simplificase, se despărțise în așa măsură de felul cum fusese creat, încât Dumnezeu nu mai putea să i se arate decât în singurătatea desăvârșită a simplei sale unități". În acest moment se produce fenomenul *șath**, schimbarea

de roluri, inversarea persoanelor. *Șath* este o expresie a „împătimirii de Dumnezeu" pe care emoția elanului mistic o smulge sufletului în extaz. Acesta vorbește atunci în numele și, parcă, în persoana lui Dumnezeu însuși.

Cazul cel mai extraordinar, consecință a unui proces intens de asceză, este acela al lui Abu Yazid Bistami, care ajunge la un incredibil elan de exaltare orgolioasă. Iată cum a ajuns el să se adreseze lui Allah în convorbirile lui, *șathiyat*. „Tu mi te supui mai mult decât mă supun eu Ție". Într-o zi, auzind chemarea muezinului, *Allahu akbar*, el a strigat: „Eu sunt și mai mare!". Cea mai îndrăzneață dintre expresiile lui de orgoliu a fost răspunsul său la *Subhan Allah*, „Laudă lui Dumnezeu"! El începea cu *Subhani*, „Laudă mie! Ce mare este gloria mea!". Sufiții susțin că Al-Bistami l-ar fi rostit sub imperiul stării de beție extatică, *șath*. Nici Ibn Taymiyya nu a îndrăznit să califice drept condamnabilă această beție, deși a fost fără milă în cazul lui Al-Hallaj. Atât el, cât și sufiții au încercat să justifice declarația lui, susținând cu tărie că o rostise pe când se afla într-o stare de pierdere a conștiinței propriului eu, simțindu-l în el numai pe Dumnezeu. Unii sufiți – dintre care îl menționăm doar pe celebrul Al-Hallaj – vor ajunge să se substituie lui Dumnezeu, vorbind la persoana întâi în locul lui Allah. Al-Hallaj avea să strige într-o zi: „Eu sunt Adevărul!". Și iar: „Ești Tu, sunt eu? Atunci ar fi două divinități"; „Iată că Tu sunt eu în toate"[178]. Explicația dată de sufiți este următoarea: „Asemenea cuvinte vin pe buzele celui aflat în extaz când el își dă seama că a realizat deplin uniunea cu Dumnezeu, *ittihad*, că este pătruns de ea". El este atunci precum picătura de apă pierdută în ocean, scânteia rătăcită în foc. Potrivit lui Massignon, Al-Hallaj s-ar fi referit numai la o „identificare intermitentă". Enormitatea rămâne însă la fel de mare, chiar și astfel atenuată. Ne-am afla din nou înaintea fenomenului *șath*, „expresia teopatică", dialogul extatic care, în cursul uniunii mistice, provoacă inversiunea persoanelor. Dumnezeu ar ceda astfel rolul Său sufletului extatic, care devine purtătorul Său de cuvânt; și atunci acesta din urmă este liber să vorbească la persoana întâi, sau mai degrabă Dumnezeu vorbește prin gura lui. Așa susțin *Evangheliile* gnostice că s-ar fi exprimat Hristos: *egô sy kai sy egô*[179].

---

[178] Cf Al-Hallaj, *Divanul*, p.46, 52, 77, 82 ș.a. (n.a.).

[179] Cf. Sf. Epifanie, *Erezii*, **26**, 3 (n.a.). În limba greacă, în original, „Eu sunt Tu și Tu [ești] eu".

Deviații și ezoterism. Există un sufism musulman **ortodox**, care aspiră la reînsufletirea prin duh a unei religii slujite cu credință, tinzând către desprinderea de lume. Această asceză care respectă *Șari'a* și este totodată ostilă oricărei influențe panteiste și moniste, ostilă față de *hulul**, „contopirea" cu divinitatea, sau față de orice alt mod de anihilare a individualității, a fost aceea pe care, prin scrierile și exemplul său personal, a dorit s-o popularizeze Al-Gazali. Dar așa cum am arătat în citatele prezentate de noi, sufismul, inclusiv cel al lui Al-Gazali, ajunge ușor la ezoterism. Printre sufiți, cuvântul de ordine este în general că trebuie păstrată taina divinității, *rububiyya*. Al-Gazali însuși s-a abținut să-și dezvăluie până la capăt experiențele religioase. Nici misticismul lui moderat nu era potrivit pentru marea masă a credincioșilor de rând.

Tocmai acest caracter tainic, împreună cu împrumuturile creștine și cu pretenția lui de a „spiritualiza" *Șari'a*, i-au atras opoziția vehementă a hanbaliților. Sunt cunoscuți totuși câțiva hanbaliți care au fost adepți ai ordinului *qadiriyya*, întemeiat de un hanbalit, 'Abdulqadir (vezi *infra*, p. 148). Ceea ce i-a lipsit sufismului a fost organizarea unei ierarhii autorizate în mod adecvat. Intervenția acesteia – ca în catolicism – l-ar fi „captat la izvoare și l-ar fi dirijat înainte de a deveni un torent noroios. Ar fi impus astfel controlul riguros al regulilor morale, refuzând să încurajeze un extaz nerodnic, incapabil să slujească drept calea spre desăvârșire"[180]. Lăsat în voia lui, sistemul sufit avea să ajungă, în mod logic, la excese care urmau să atragă nemulțumirile îndreptățite ale islamului tradițional.

Acesta din urmă este, după părerea sufiților, „religia trupului" sau a „aparențelor sensibile" (*mubsarat*), cum spun ei. Această religie li se părea mult inferioară „religiei inimii" sau a „sensului lăuntric" (*basa'ir*). Ei proclamă cu tărie întâietatea gnozei, *Ma'rifa* sau înțelepciunea divină, față de *'ilm*, știința dobândită sau discursivă, a învățaților care nu se ocupă decât de „cele din afară", de legile exterioare. Sufiții sunt „inițiații" (*ahl al-batin**). Ajuns la treapta uniunii, *ittihad*, la comuniunea[181] ascetică cu esența divină, sufitul se consideră absolvit de obligația faptelor exterioare. Pe acestea le vede

[180] Maurice Barres (n.a.). Vezi *infra*, *Bibliografia*.

[181] În text, *endosmose*, termen din vocabularul științific, care desemnează trecerea unui lichid printr-o membrană, din spațiul exterior în acela pe care îl mărginește ea.

doar ca niște alegorii sau simboluri, adică **mijloace**, *wasa'it*, cu caracter tranzitoriu, pe când sufitul se consideră ajuns deja la țintă. Ele trebuie înlocuite cu ritualurile mistice, cu faptele spontane care nu au caracter „mercenar", așa cum califică el pe scurt rânduielile religiei oficiale. Nu mai este apoi decât un pas până ce le va declara inutile și va cere abandonarea „mijloacelor" sau a ritualurilor exterioare, *isqat al-wasa'il*, o dată ce ținta a fost atinsă. Sufismul exaltat a făcut acest pas. A întâlnit însă și obstacole, care au întârziat înălțarea duhovnicească a sufletului.

Convinși că au atins treapta uniunii mistice și privilegiul extatic al *șath* (vezi *supra*, p. 135), unii sufiți au vorbit chiar în numele lui Allah. O parte dintre aceste maxime par să fi ajuns într-adevăr în colecțiile de hadithuri numite *qudsi* [182], grație unui *isnad ilhami*, „inspirat". Plecând apoi de la ideea că uniunea mistică **directă** este superioară revelației **mediate**, atribuită profeților, ei au crezut că pot să se compare cu aceștia. Numai cei mai curajoși au îndrăznit să revendice prioritatea față de profeți – ceea ce mulți dintre confrații lor gândeau în taină. „Stindardul meu", exclamă Al-Bistami, „este mai mare decât acela al lui Muhammad". Ca și Profetul, el a avut parte de propriul *mi'raj*, „urcarea la cer". Acolo a conversat prietenește cu Allah, căruia i se adresează cu „Dragul meu" (*'Azizi*). Acest privilegiu a mai fost revendicat și de Ibn al-'Arabi (m. 1249). „Mai mult, noi ne-am aruncat în ocean, pe când profeții au rămas la mal", susține Ibn al-'Arabi. Nu este surprinzător așadar faptul că, în contradicție cu doctrina ortodoxă, sufismul se arată înclinat către proclamarea superiorității „sfinților", *wali* (plural *awliya*), asceți și mistici, în comparație cu profeții.

Sufismul a reușit să inițieze, cel puțin, și apoi să popularizeze cultul „sfinților", *wali,* ca și credința în miracolele făcute de aceștia, *karamat*, sau mai degrabă minunile, tainele, *hawariq al-'ada*, faptele diferite de ceea ce se întâmplă în mod obișnuit în natură, întrucât, de teamă să nu limiteze puterea lui Allah, islamul ortodox nu acceptă existența unor legi neschimbătoare, ci doar a unei cutume stabilite de Allah, care presupune intervenția Lui continuă pentru a crea substanțe, accidente și voință omenească. Aceasta este „teoria predestinării" apărată de aș'ariți. Mărturisirile de credință ortodoxe,

[182] În limba arabă, în original: „sfânt".

'aqida, nu le recunosc decât profeților darul minunilor adevărate, *mu'jizat*. Acest ultim cuvânt lipsește din vocabularul *Coranului*, care folosește pentru „minune" numai termenii *aya*, „semn" și *burhan*, „dovadă". Se pare că opțiunea pentru cuvântul *mu'jiza* trebuie pusă în legătură cu teoria caracterului inefabil al *Coranului*, *i'jaz*, întrucât *mu'jiza* are sensul literal de „lucru care îl forțează pe adversar să-și recunoască neputința", așa cum este *Coranul*, cu caracterul său „de nedepășit", fiind imposibil să se creeze ceva în aceeași măsură de sublim[183].

Mergând mai departe, unii adepți, mai consecvenți sau mai îndrăzneți decât Junayd (m. 909) – unul dintre primii teoreticieni ai sufismului ortodox, pe care toți sufiții susțin că l-au urmat – și-au extins disprețul față de legile *Șari'ei* și asupra moralei convenționale și interdicțiilor impuse de legislația coranică. Acești continuatori ai vechilor cinici afirmă că, în loc să lupte împotriva tendințelor de depravare, este preferabil să se lase în voia lor, astfel încât să le simtă toată deșertăciunea și să se elibereze mai ușor de ele. Aceasta este atitudinea adoptată de *Malamatiyya*, în traducere literală „condamnabilii". Aceștia pretind că se umilesc și își calcă în picioare orgoliul, săvârșind în public cele mai intolerabile excese și arătându-și astfel nepăsarea față de părerea și judecata oamenilor. Astfel, sufitul 'Afif at-Tilimsani (m. 1291) afirma că „întregul *Coran* este politeism curat". Nu este surprinzător așadar să întâlnim printre sufiți unii agnostici convinși, care susțin egalitatea sau chiar inutilitatea tuturor confesiunilor religioase și care au atins deplina indiferență doctrinală. Spusele lor – cel puțin în interpretarea lor literală – par să susțină această atitudine.

Așa cum am menționat, Al-Gazali dădea o mare importanță iluminărilor mistice, fără să respingă însă argumentele credinței și ale rațiunii. Aceasta nu era și părerea lui Ibn al-'Arabi. „Nenorocire aceluia care își întemeiază convingerile pe silogisme; acestea pot trezi oricând obiecții!", exclamă celebrul mistic monist și panteist spaniol. Adevărata credință este aceea intuitivă, a inimii, care este superioară oricărei contradicții. Ibn al-'Arabi își imaginează întreaga creație ca emanând de la Dumnezeu, iar uniunea mistică drept o evoluție în

[183] Termenii arabi *i'jaz* și *mu'jiza* fac parte amândoi dintre cuvintele cu rădăcina *'-j-z*, care trimite la ideea generală de „neputință", „incapacitate", slăbiciune".

sens contrar, la capătul căreia „noi suntem din nou Dumnezeu". „Dumnezeu ne este necesar pentru ca noi să putem exista; tot așa, noi îi suntem necesari lui Dumnezeu pentru ca esența lui să se poată manifesta." „De vreme ce Dumnezeu este pretutindeni", argumentează el, „dacă adopți un crez anume în defavoarea altora, înseamnă să te lipsești de o parte din adevărata esență divină." Din această imanență agnostică s-a născut la sufiți, de pildă la gruparea *șaziliyya*, atitudinea tolerantă față de neortodocși în general. Ibn al-'Arabi face excepție. Cel puțin, în corespondența lui cu suveranii musulmani, acest adept al școlii zahirite îi imploră pe prinți să aplice din nou, cu fermitate, împotriva „oamenilor *Cărții*" și altor nemusulmani, legile aspre atribuite greșit califului 'Umar, care datează de fapt din vremea califilor 'abbasizi.

Inchiziția și sufiții. Același Ibn al-'Arabi se află la originea despărțirii definitive a misticismului de iradierea socială pe care ar fi putut-o exercita prin exemplul salutar al unor comunități și al unei vieți dedicate rugăciunii și însingurării. Exagerând în discreția pe care o afișau unii asceți ortodocși – precum Junayd și Al-Gazali –, el reduce sufismul la o știință care nu trebuie divulgată, ci trebuie rezervată numai cercurilor de inițiați, „saloane de fumat opiu supranatural"[184]. Ibn al-'Arabi desființează meditația smerită și examenul de conștiință așa cum le recomandaseră Al-Muhasibi și Al-Gazali, lăsându-se copleșit de imaginația lui delirantă. Esența divină i se revelează sub forma pronumelui *Huwa*, „El", „în centrul unui desen geometric luminos, de un alb strălucitor, contrastând cu fundalul roșu". În alt loc din ale sale *Al-Futuhat al-makkiyya*[185], ne povestește, pe un ton serios, cum a intrat, într-o noapte, în uniune mistică „cu toate stelele de pe cer", iar apoi cum „a trăit o altă nuntă cu literele alfabetului".

Aceste extravaganțe arată de ce cărturarul andaluz a fost judecat diferit de către musulmani. Și de ce a fost numit uneori *kafir**, „necredincios". Unii l-au socotit sfânt, dar i-au pus totuși cărțile sub interdicție. Fără a sesiza incapacitatea sufismului de a conduce

[184] Cf. Louis Massignon (n.a.).

[185] Cf. I, 8; II, 591 (n.a.). Este vorba de ediția de la Cairo a lui Osman Yahia, care a publicat între anii 1974 și 1986 zece din cele 37 de volume proiectate.

întregul curent mistic, ortodocșii au înțeles cel puțin necesitatea de a supraveghea tendințele neortodoxe pe care acesta le încuraja. Ascuns după cortina ezoterismului, sufismul se prefăcea în exterior că respectă religia și cartea *Coranului*. Textul acestuia îl interpreta însă alegoric, preluând o parte din vocabularul specific. Fără să ezite, juriștii au condamnat permanent organizarea și rânduielile speciale ale frățiilor, supunerea lor oarbă față de un îndrumător socotit iresponsabil. Ei au demonstrat fără mari eforturi caracterul neverosimil al lanțurilor de înaintași cu valoare inițiatică, adoptate de comunitățile sufite. Inchiziția, care fusese întemeiată de 'abbasizi pentru a supraveghea sectele secrete cu înclinații maniheiste sau 'alide, a început să-și îndrepte atenția asupra grupurilor de mistici, care începuseră să se înmulțească. S-a considerat util să li se dea o lovitură zdrobitoare.

După un proces răsunător, care a fost întrerupt și reluat timp de zece ani, cel mai cunoscut adept al sufismului, Al-Hallaj, a fost condamnat la pedeapsa capitală (922); biciuit, mutilat, atârnat de un stâlp, după moarte a fost decapitat. Cadavrul lui a fost ars. Un emul al lui Al-Hallaj, din Java, a scăpat mai ușor. Acest sufi adoptase ca mărturisire de credință expresia: „Eu sunt Allah!", o variantă mai explicită a aceleia rostite de Al-Hallaj, „Eu sunt Adevărul"! Confrații lui întru misticism se gândeau să ceară condamnarea la moarte a îndrăznețului blasfemiator. Numai că, la pronunțarea sentinței, judecătorilor li s-a părut că recunosc după „semne sigure" că șayhul inculpat avea dreptate. A fost incriminat doar că a afirmat „un adevăr" prea mare pentru inteligențele pământești și pe care ar fi trebuit să-l păstreze pentru el. Aceasta a fost și concluzia conciliantă a lui Ibn Haldun cu privire la extatici, afirmând că aceștia se arată preocupați de principiile ortodoxe atunci când nu se află în starea *șath*. În afara acestei stări, misticii sunt socotiți a-și păstra caracterul responsabil. Ei consideră „o impietate dezvăluirea tainei divine", *sirr ar-rububiyya*[186].

Se vede că autoritățile musulmane aveau dreptate să urmărească continuu manifestările necuviincioase și doctrina frățiilor mistice. Sultanii mameluci din Egipt au avut grijă să numească la Cairo un șayh suprem al sufiților, ca să-i urmărească mai bine. În ordinul de

[186] Asupra acestui punct, cf. Al-Hallaj, *Divanul*, p. 22 (n.a.). Vezi *infra*, *Bibliografia*.

numire a acestuia se poate citi următoarea recomandare: „El va veghea ca nici unul dintre supușii lui să nu susțină uniunea divină, *ittihad*, sau pătrunderea naturii divine în om, *hulul*, și nici să nu își imagineze că e posibilă apropierea de Dumnezeu altfel decât pe calea arătată de profeți". El trebuia să interzică doctrinele panteiste, ca și recursul la starea *șath* sau la beția mistică, pe care o va numi „beția de necredință"! Guvernul actual al Egiptului a păstrat instituția șayhului suprem care păstorește frățiile sufite.

Ibn al-'Arabi a locuit mult timp în Egipt și în Siria, sub ayyubizi. Este probabil că a recrutat adepți în Siria, întrucât declară această țară „cel mai bun pământ al lui Allah, acela pe care îl preferă robii lui". Să se fi referit oare sentința regimului mameluc la doctrina lui monistă? Nu se știe. Dar în afară de panteism, a condamnat cu asprime chiar principiul sufismului, dorind să-l închidă între hotarele strâmte ale *Șari'ei*, pe care o proclamă singura cale către desăvârșirea duhovnicească. Nu totul era condamnabil în noile căi inițiate de sufism și în protestele lui împotriva automatismului Legii. El a demonstrat neputința rânduielilor religioase care erau imobilizate în formalismul și în excesele cazuisticii; de asemenea, a insistat asupra necesității vieții interioare, în care adevărata detașare de lume și iubirea de Dumnezeu să-și găsească un loc.

Frățiile sufite. Acestea sunt numite *tariqa** (pl. *turuq*). Termenul înseamnă „cale", în sensul de „metodă morală", și se poate să fi provenit din vocabularul *Coranului* (**46**, 29 ș.a.). El desemnează ansamblul de ritualuri de pregătire duhovnicească aplicate în diferitele frății; de asemenea, desemnează chiar frățiile și pe adepții lor. În organizarea frățiilor de sufiți se constată o vagă asemănare cu aceea a ordinelor religioase, ca și cu îngrijirea sufletelor atribuită clerului creștin. Ne referim la raporturile de supunere voluntară stabilite între învățător, *șayh*, și novicele, *murid*, care „aspiră" să fie acceptat în congregație. Al-Gazali recomanda examenul de conștiință. Se pare că, mergând chiar mai departe, membrii comunității bektașiyya se spovedesc duhovnicului lor, primind de la el iertarea păcatelor.

Ca și în ascetismul creștin din vechime, așa cum o dovedesc viețile Părinților din deșert și scrierile acestora, discipolul sufit este îndemnat să se comporte în relația cu învățătorul său *perinde ac cadaver*, „ca un cadavru în mâinile spălătorului", după cum se

exprimă scrierile sufite. Macdonald[187] se consideră îndreptățit să afirme cu seninătate că unele ordine creștine – mai precis iezuiții – au suferit influența sufismului. Se imprimă novicelui ideea că „ascultarea e mai presus de respectul rânduielilor". Șayhul va putea deci să-i poruncească să neglijeze unele rânduieli ale religiei exterioare, dacă este spre binele sufletului său. Această poruncă reprezintă o urmă unică și slabă a puterii duhovnicești care ar putea fi înregistrată în islam, o religie altminteri guvernată de laici, oameni ai legii. Libertatea pe care și-o arogau șayhii sufiți față de *fatwa* emise de aceștia nu puteau decât să-i revolte pe fariseicii juriști, cărora sufiții nu ezitau să le răspundă: „Respectați măcar a zecea parte din îndatoririle pe care le porunciți credincioșilor!".

Nimeni nu a văzut mai clar decât Al-Gazali lipsa de înțelegere și limitarea spirituală a acestor călăuzitori oficiali ai islamului. Respectând totuși *Șari'a* și cunoscând necesitatea de a combate iluminismul care, după Al-Bistami, îi pândea pe adepții sufismului, el va încerca să inițieze un misticism etic, un fel de *via media*, „o teorie moderată a sufismului ortodox, ferită de panteism, care să mențină mistica în granițe acceptabile"[188]. Consensul, *ijma'*, va autoriza această tentativă, mai puțin hanbaliții, care s-au abținut cu toții. Pentru a da el însuși un exemplu, Al-Gazali a renunțat la succesele activității profesorale și a îmbrățișat viața retrasă a sufiților. Credincios rânduielilor exterioare, s-a străduit să le înnobileze prin duh, „să străpungă scoarța dinafară pentru a ajunge la miezul ascuns". Împrumutând limbajul sufiților, el afirmă că „inima este aceea care ne apropie de Allah, nu inima din carne, ci darul duhovnicesc grație căruia noi putem înțelege tainele divine, nevăzute de simțurile exterioare".

Întemeierea marilor frății datează din secolul al XII-lea, când se înmulțesc comunitățile de asceți, mai rare în islamul occidental. În secolul al XIX-lea frățiile au desfășurat o intensă activitate socială, mai ales în Africa. Manifestările acestei activități, ostilă expansiunii europene în continuă creștere, au fost în schimb utile propagandei islamice pe „continentul negru". Tendința generală a fost creșterea numărului de susținători și a resurselor prin crearea unui „ordin

[187] Cf. *Religious attitude*, p. 219 (n.a.). Vezi *infra*, *Bibliografia*.
[188] Carra de Vaux (n.a.). Vezi *infra*, *Bibliografia*.

terțiar", bazat pe atragerea de adepți. Aceștia sunt numiți „frați", *ihwan*, iar în limba vorbită *huwan*. Sunt supuși influenței unor șayhi, *muqaddam*, primind porunci de la aceștia. Șayhii adună contribuții și danii de la adepți și percep venituri adeseori considerabile de la fundațiile aflate în raporturi cu frăția.

Fiecare dintre aceste frății și-a alcătuit un lanț de constituire, *isnad* sau *silsila*, format din susținători tainici care, potrivit adepților, îi unesc în genealogia lor duhovnicească cu „Prietenii" Profetului. Se regăsesc aici numele primilor asceți – sau socotiți asceți – ai islamului primar: califul Abu Bakr, 'Ali, Abu d-Darda[189] și chiar Abu Zarr[190]. Acest beduin sahabit i-a condamnat vehement pe preaputernicii și pe bogătașii care nu îl luau în serios; și'iții l-au adoptat și l-au transformat într-un ascet desăvârșit, pentru a-l răsplăti pentru ostilitatea lui față de califul 'Uthman și de omeiazi. Sfântul cel mai popular în Irak, Hasan al-Basri (m. 728), a fost de asemenea anexat de sufiți, „a căror doctrină i s-ar fi părut acestuia o grozăvie", crede A. Mez. În istoria sufismului, numele Al-Hidr ocupă un loc aparte. Este un personaj misterios, ale cărui trăsături amintesc de acelea ale profetului biblic Ilie, reunite cu cele ale Sfântului Gheorghe[191]. *Coranul* (**18**, 65-82) îl prezintă drept superior profeților, de vreme ce devine învățătorul însărcinat să-l călăuzească pe Moise. Numeroși sufiți – Al-Bistami, 'Abdelqadir al-Jilani, Ibrahim Ibn Azam, Al-Șazili, At-Tirmizi, Ibn al-'Arabi etc. – susțin că s-au aflat în relații directe cu el. Aceștia se lipsesc de orice *isnad* artificial și pun inițierea lor mistică în legătură cu Al-Hidr, fără vreun alt intermediar[192].

---

[189] Abu d-Darda 'Uwaymir Ibn Malik (m. 652), imam și cadiu din Damasc, „Prieten" al Profetului, unul dintre cei care au consemnat versetele coranice, transmise inițial din memorie.

[190] Abu Zarr al-Ghifari (m. 652), „Prieten" al Profetului, celebru orator, care a consemnat hadithuri. A susținut necesitatea folosirii averii personale pentru *sabil Allah*, „calea lui Dumnezeu", păstrând pentru sine numai strictul necesar traiului. Teoriile lui, fără ecou între contemporani, au fost condamnate în epoca modernă de învățații religioși de la Al-Azhar, printr-o *fatwa*, din cauza analogiei cu doctrinele comuniste despre proprietate, incompatibile cu spiritul islamului.

[191] Al-Hidr este menționat în diferite tradiții preislamice (*Epopeea lui Ghilgameș*, *Alexandria* și legenda iudaică a *Călătoriei rabinului Iosua ben Levi*), ca și în hadithuri, în legătură cu elixirul nemuririi, „apa vieții", căutată deopotrivă de Moise, Alexandru cel Mare și rabinul amintit, în lungi și aventuroase călătorii, în care erau călăuziți de Ilie. În credința popoarelor musulmane Al-Hidr este protectorul călătoriilor pe mare.

[192] Vezi *infra, Principalele frății.*

Zikr. Frățiile își au propriile *zawiya**, numite și *ribat*, *hanqa*, *tekke* etc. Acestea sunt mai puțin mănăstiri, cât centrele unor reuniuni dedicate exercițiilor rituale în comun. Aceste exerciții colective, *hadra*, sunt desemnate cu termenul mai general *zikr*, în sens literal, „menționare". La început a fost numită *zikr* recitarea în comun a *șahadei* atributelor sau a „celor mai frumoase nume ale lui Allah", precum și a unor rugăciuni preluate chiar din textul *Coranului*, cum ar fi *Ya Latif*, reluată de o sută sau de o mie de ori, în cor. Inițial, urma apoi un moment de meditație asupra textelor care fuseseră recitate. Aceste reuniuni, care la început au fost un fel de adunări de reculegere duhovnicească, nu au întârziat să degenereze o dată cu răspândirea frățiilor. Promotorii lor au încercat să încurajeze partea pur afectivă, să influențeze sensibilitatea participanților, în detrimentul duhului lăuntric. Ca în orice situație legată de viața mistică, sufiții, din dorința de a se pune la adăpost de cenzura ortodoxă, se referă și în acest caz tot la *Coran*, susținând că au găsit un fel de *zikr* chiar în textul lui. Nu recomandă oare *Coranul* „să spui numele lui Allah prin pomenirea lui de multe ori" (*zikr*^{an} *kathir*^{an} – **33**, 41)? Li se pare că o altă referință la *zikr* se găsește la acest început de verset (**6**, 91): „Spune: Allah!" și în zeci de alte exemple similare, care par să proclame gloria numelui sfânt și meritul inexprimabil al simplei rostiri a acestuia, îndemnând astfel la repetarea lui frecventă.

Este probabil că Al-Gazali s-a inspirat din aceste pasaje și când și-a scris observațiile cu privire la diversele feluri de litanii. Una dintre aceste căi ale rugăciunii minții se limitează la a rosti, repetat la nesfârșit, numele lui Dumnezeu. Retras în chilia lui, cu capul acoperit, cel adâncit în contemplație își propune să rostească numele lui *Allah* fără încetare, concetrându-și toată atenția asupra lui. El trebuie să persevereze în această repetiție până ce limba și buzele i se opresc și rămâne în adâncul inimii lui numai amprentă numelui. Nu trebuie să se oprească aici, ci își va relua exercițiile până ce această imagine sensibilă i se va șterge din suflet și va rămâne numai ideea imaterială a numelui divin, atât de vie încât spiritul să nu i se mai poată desprinde de ea.

Membrii frățiilor înlocuiesc uneori în *zikr* numele lui Allah cu pronumele *huw(a)*, „El", în care, susțin ei, ar fi cuprinsă permanent cea mai deplină abstracție a conceptului de divinitate, în conformitate cu *Coranul* (**3**, 2). Ibn al-'Arabi a dedicat o întreagă monografie acestui tainic cuvânt. Oricare ar fi formula adoptată,

participanții trebuie să-și concentreze atenția și să-și controleze respirația în funcție de cuvintele rostite în timpul *zikr*.

Tema principală constă în repetiția continuă, reluată în cor de întreaga asistență, a termenilor *hu, ha, hi* și *Allahu, Allaha, Allahi*. Un *zikr* atribuit celebrului mistic Al-Hallaj este descris astfel de As-Sanusi, întemeietorul unei frății numite „sanusită": el ar consta în repetarea numelui lui Allah „cu suprimarea silabei inițiale *al-* și atribuind *h*-ului final cele trei vocale, *a* spre dreapta, *i* spre stânga și *u* spre inimă". Din adunările de reculegere inițiale, consacrate meditației în comun, ceremonia *zikr* nu a păstrat decât psalmodierea unor invocații în termenii coranici și a unor pasaje din *Coran*.

Se adaugă uneori recitarea unor poezii mistice în care este celebrată iubirea divină, cu o bogăție de imagini și de comparații realiste, împrumutate din repertoriul iubirii profane: de pildă, declarațiile înflăcărate de dragoste ale huriilor din Rai către recitator. Această desfrânare nu șochează în nici un fel spiritualitatea lui Al-Gazali. El acceptă că textul coranic nu se adaptează totdeauna diverselor situații morale și că obișnuința cu textul sfânt atenuează până la urmă simțirea participanților. Cu totul altfel i se pare efectul poeziei lirice, mai ales când este întărit și de muzică. Fiecare frăție are formule proprii de *zikr*, litanii speciale formate din nume și atribute divine, propriile culegeri de texte din *Coran* sau de poezii mistico-lirice. Recitarea lor, modulată în cadență, trebuie să fie însoțită de aplecări ale trupului, de o gimnastică a membrelor destinată, ca orice program de *zikr*, să conducă la transa mistică. Cei mai renumiți poeți mistici sunt 'Umar Ibn al-Farid (m. 1253) și Jalaladdin ar-Rumi (m. 1273).

Cântările religioase. *Sunna* nu tolerează psalmodierea decât în lectura *Coranului*. Interzice riguros orice altă intervenție a muzicii, chiar și în viața profană, unde profesiile muzicale sunt desconsiderate în așa măsură încât mărturia muzicanților nu este acceptată la tribunal. Așa cum am menționat, Al-Gazali se declară favorabil „cântării religioase", *sama'*, susținută în reuniunile sufite. Totuși, se pare că el a înțeles primejdia acestei concesii, de vreme ce recomandă să fie excluși străinii, a căror prezență ar putea deveni motiv de distracție, ca și novicii frăției, *murid*, întrucât inițierea lor e incompletă. Un dascăl, *qawwal*, intonează imnuri mistice, acompaniat sau nu de instrumente. Așezați în cerc, nemișcați, cu capul

plecat și membrele rigide, respirând controlat, participanții se feresc să tulbure atenția celor din jur până ce un sufit, scos din minți, începe să-și manifeste intrarea în starea de extaz prin strigăte, aplauze și dans, rupându-și hainele de pe el. Comunitatea trebuia să se asocieze la gesturile lui. Al-Gazali folosea aceste fenomene pentru a demonstra că recurgerea la cântare sau *sama'* era acceptată. Și că dacă transa întârzia să apară, dascălul ar fi trecut la alte piese alese din repertoriul lui liric și muzical. Autorizând această punere în scenă, pe urmele altor mistici, Al-Gazali inițiază fără să știe organizarea artificială a extazului în reuniunile de *zikr*. Începând cu secolul al XII-lea, frățiile s-au angajat pe această cale desfrânată, încercând să provoace mecanic fenomene nefirești: strigăte, pierderea contactului cu realitatea etc., pe care frățiile se încăpățânează să le confunde cu starea *șath*. Se consideră că în timpul stării de entuziasm iluminativ Dumnezeu acordă sufletului mesaje supranaturale: *firasa*, „discernământul spiritelor", *sirr al-qadar*, „taina predestinării", revelația tainei inimilor, precum și alte manifestări miraculoase precum levitația, ubicuitatea, apropierea intimă de Al-Hidr[193]. Pentru a obține aceste daruri duhovnicești, pe care Al-Gazali le prezintă în detaliu, el afirmă că trebuie îndeplinită condiția esențială de a le merita, prin stăpânirea poftelor lumești și prin smerita supunere la bunul plac al lui Dumnezeu. Aceste înțelepte sfaturi nu vor fi ascultate.

Dacă ne gândim la spectacolele date de dervișii cântători și dansatori[194], care consumă în acest scop substanțe excitante și stupefiante, nu putem decât să împărtășim dezgustul musulmanilor luminați față de *zikr*, așa cum îl practică frățiile *rifa'iyya* și *'isawiyya* – aceștia din urmă numiți și *aysawa*. În lipsa unei îndrumări autorizate și unanim recunoscute, ca și a unei discipline morale riguroase, mișcarea mistică din interiorul islamului urma să eșueze, în mod inevitabil, în aceste exhibiții isterice.

Organizarea frățiilor. Acceptarea într-o frăție, *tariqa*, este precedată de o perioadă de încercare sau noviciat, numit *irada*: de aici numele de *murid* care este dat aspirantului sufit. Inițierea

[193] Vezi n. 191.

[194] Vezi Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Virgil Cândea, Editura Academiei, București, 1987, p. 455-467.

acestuia are loc prin „înmânarea veșmântului", *hirqa*, potrivit lanțului de constituire prin care frăția este legată de marii sfinți ai islamului. Această ceremonie este înlocuită uneori de *șadd* sau *rabt*, legarea unui brâu sau a unei centuri inițiatice. Primit din mâinile șayhului sau învățătorului, veșmântul ordinului reprezintă sărăcia și desprinderea de lume pe care neofitul trebuie să le practice. Unele frății, mai ales cele din Africa – și în special din Maroc –, acordă *hirqa* și femeilor; o rânduială combătută cu tărie de hanbalitul Ibn al-Jawzi. Celibatul este o excepție, mai puțin pentru frăția *bektașiyya*, care îl agreează. „Frații" căsătoriți – uneori chiar poligami – trăiesc împreună cu familia lor. Se spune că întemeietorul frăției *qadiriyya* a avut patruzeci și nouă de copii. Celebrul mistic Ibn al-'Arabi trecuse de mult de șaizeci de ani când s-a căsătorit din nou, la Damasc, cu o tânără de optsprezece ani. În tinerețe, același Ibn al-'Arabi a primit învățătura de la două mistice din Andaluzia. El a trăit doi ani într-un bordei de stuf, ca discipol și slujitor, împreună cu Fatima, o mistică trăitoare a stărilor extatice, care a murit la nouăzeci și cinci de ani. În sufism, femeile acceptate în frăție devin egale cu bărbații. Cea mai cunoscută dintre misticele musulmane a fost Rabi'a al-'Adawiyya sau al-Qaisiyya, din Basra (m. 801)[195]. Învățăturile ei – sau, cel puțin, cele care îi sunt atribuite – sunt adeseori preluate de teoreticienii sufiți în căutare de referințe islamice vechi.

Ca regulă generală, un sufit nu poate aparține decât unei singure *tariqa*. Dar de când au apărut „frățiile afiliate"[196], aderarea la mai multe frății este considerată lăudabilă de către „frați". Întemeietorul frăției sanusite primise inițierea în mai multe rituri. Probabil că sub influența sufiților s-au răspândit printre musulmani un fel de mătănii, menționate pentru prima oară de Abu Nuwas (către 808-813).

Înainte de secolul al XII-lea, fiecare șayh îi modela direct, prin învățăturile și modul său de viață, pe discipolii care se adunau împrejurul lui (*huddam,* în traducere literală „slujitori"). Între maestru și discipoli nu exista decât o relație de ascultare, absolut trecătoare și strict personală. Nu se obișnuia să se transmită „rasa", *hirqa,*

[195] Vândută ca sclavă în copilărie, la Basra, a dus o viață cucernică, rămânând celebră prin faptul că a fost printre primii sufiți care și-au închinat viața iubirii divine.

[196] În text, *un tiers-ordre*, „un ordin terțiar": comparație cu o practică a Bisericii catolice, asociațiile de monahi sau de mireni afiliate unui ordin călugăresc (franciscan, dominican, carmelit etc.).

devenită ulterior simbolul unui angajament față de frăție și de anumiți învățători. Această libertate de formare mistică va înceta o dată cu apariția primelor *tariqa*. Frățiile poartă în general marca întemeietorilor, cu care au o relație bazată pe un fel de filiație spirituală și pe îmbrăcarea rasei respective. Vom prezenta în continuare principalele frății. Massignon a înregistrat peste o sută.

Principalele frății. 1. *Qadiriyya*, întemeiată de 'Abdulqadir al-Kilani, numit și Al-Jilani (m. 1166). Adepții ei sunt răspândiți în toată lumea musulmană. Întemeietorul, un sfânt foarte iubit, a aparținut școlii hanbalite, a cărei ostilitate față de sufism era cunoscută. Centrul ei se găsește la Bagdad, în apropierea mormântului fondatorului .

2. *Rifa'iyya*, întemeiată de Ahmad ar-Rifa'i (m. 1175).

3. *Mawlawiyya*, numită popular „frăția dervișilor dansatori". Centrul ei vechi s-a aflat la Konya (în Anatolia), lângă mormântul întemeietorului, Jalaladdin ar-Rumi (m. 1273). Alungați și sărăciți de Atatürk; au avut adepți printre sultanii otomani.

4. *Șaziliyya*, întemeiată de 'Ali aș-Șazili (m. 1256); frăție răspândită în principal în Africa, cu numeroase ramuri care au nume particulare: *darqawiyya*, *madaniyya* etc. Răzvrătiții din frăția *'isawiyya*, sau *'isawa*, s-au desprins din trunchiul principal al șaziliților în secolul al XV-lea. Aceste frății africane au numeroși adepți, numiți *huwan*.

5. *Badawiyya* sau *ahmadiyya*, astfel numită după Ahmad al-Badawi (m. 1276), este o frăție egipteană cu centrul la Tanta (în Egiptul de jos).

6. *Naqșabandiyya*, întemeiată de Baha' ad-Din Naqșaband (m. 1389).

În Indiile britanice și olandeze au mai fost semnalate:

7. Frăția *șattariyya* (după Șattar, m. 1415)

8. *Bektașiyya* pare să fie o sectă, mai degrabă decât o adevărată frăție mistică. A apărut înainte de secolul al XVI-lea – se crede că întemeietorul a fost contemporan cu Jalaladdin ar-Rumi. Membrii ei au fost imami și îndrumători religioși pentru pâlcurile de ieniceri, care i-au protejat de inchiziția otomană. Învățăturile lor secrete, puțin cunoscute astăzi, îi apropie de membrii frăției *'Ali Ilahi* și de alți și'iți extremiști (vezi *Capitolul al VII-lea*). Ei poartă nume 'alide, uneori creștine, cel puțin în Albania. Așa cum am mai notat, membrii frăției *bektașiyya* susțin ideea celibatului. Persecutați de regimul turc, lipsiți

de protectorii lor tradiționali, o dată cu desființarea ienicerilor, ei prosperă numai în Albania. Au îmbrățișat cauza naționalistă și au numeroși adepți în rândul musulmanilor din această țară.

9. *Sanusiyya*, frăția sanusiților, întemeiată în 1837 de șayhul algerian As-Sanusi (m. 1859), se distinge net de precedentele *tariqa*. Ei și-au constituit o frăție-stat, sau un ordin militant, înainte de ocuparea țării de către italieni, care și-au stabilit centrul în oazele deșertice ale Cirenaicii. Țelul lor, politic și religios în aceeași măsură, seamănă cu acela al wahhabiților. La fel de xenofobi ei visează ca și aceștia reîntoarcerea la islamul primar, cu diferența că, pentru a ajunge acolo, recurg la sufism, pe care wahhabiții l-au respins. Au mulți adepți în Africa de nord și sunt prezenți în Hijaz.

De regulă, conducerea supremă a acestor frății se transmite pe cale ereditară sau în așa fel încât să se păstreze în familia întemeietorului. Această sete de supremație, ca și lăcomia cu care sunt disputate veniturile frăției – danii, contribuții, venituri din proprietăți etc. – nu prea se potrivesc cu principiile fundamentale ale sufismului. Lăcomia, dar și preocuparea conducătorilor, îndreptată mai puțin către progresul vieții duhovnicești, cât spre creșterea numărului de adepți, au favorizat decăderea frățiilor.

Situația actuală. Legătura strânsă între *zawiya* și membrii aceluiași ordin care sunt răspândiți în diverse state a fost întotdeauna deficitară, cu excepția frățiilor *mawlawiyya* și *sanusiyya*. Încercările de a-i reuni sub autoritatea unui singur Mare Maestru au favorizat sciziunile. Toate guvernele musulmane s-au ferit de o autoritate puternic centralizată, care ar fi scăpat controlului oficial. În Egipt, sultanii mameluci nu au supravegheat numai ideile sufiților; ei au luat măsuri și împotriva amestecului lor în politică. Imperiul otoman nu le-a acordat nici el mai multă încredere, deși a încercat, în timpul lui Abdelhamid, să-i folosească în străinătate pentru a face propagandă panislamică. Frățiile nu au prosperat cu adevărat decât în mediile înapoiate cultural, cum ar fi Africa neagră și Malaiezia, și în regiunile cu o formă de guvernământ arhaică, precum Maroc și Cirenaica, înainte de ocupația italiană.

În Albania numărul membrilor și adepților frăției *bektași* este considerabil. Același fenomen se constată și în Maroc, unde, în ciuda unor semne clare de descreștere, puterea frățiilor formate din *huwan* este încă foarte mare. Potrivit unor estimări, de altfel greu de

verificat, se pare că numărul inițiaților și adepților atinge o zecime din populația totală. Una dintre ramuri, *rahmaniyya*, desprinsă din *halwatiyya* către 1770 și activă în Kabilia, avea acum treizeci de ani circa 150 000 de membri, răspândiți în 170 de mănăstiri. În același moment, adepții frăției *tijaniyya* din 'Ayn Madi (Algeria), considerați francofili – pentru că susțineau principiul supunerii față de regimul aflat la putere –, erau în număr de circa 25 000 și aveau 32 de mănăstiri.

În rest, frățiile sunt în declin peste tot. Cunoaștem deja atitudinea adoptată față de ei de către hanbaliți, wahhabiți și harijiți. Aceeași ostilitate le-o arată și sectele și'ite de toate felurile: zaydiți, isma'iliți, imamiți etc. Această dușmănie se justifică prin credința și'ită în „imamul desăvârșit", călăuza unică a credincioșilor și singurul intermediar al tuturor darurilor duhovnicești care aduc iluminarea și sfințirea, pe când sufiții pretind că intră în comunicare directă cu divinitatea și se supun îndrumării pe care le-o dă șayhul lor, *muqaddam*.

Declinul misticismului este accentuat mai ales în țările musulmane deschise influențelor occidentale. Mediile ortodoxe cu tendințe progresiste – sau *salafiyya*, cum își spun – se arată la fel de ostile față de misticism ca și adepții principiilor moderniste. Aceștia din urmă îi socotesc pe sufiți drept șarlatani ordinari. În aceste medii, unele societăți secrete semipolitice tind să se substituie vechilor frății. Ca și bektașiții în Albania, aceste societăți au adoptat peste tot, în forme extreme, revendicările naționaliștilor locali. Așa s-a întâmplat în Siria în ajunul Primului Război Mondial. După promulgarea Constituției otomane din 1908, s-a constatat că tocmai acțiunile societăților politice secrete au încurajat progresul naționalismului arab. Anterior acestei date funcționarea lor era greu de controlat, acestea fiind supravegheate îndeaproape de poliția sultanului Hamid. Lojile Partidului „Uniune și Progres" au fost acelea care au pregătit mișcarea Junilor Turci și venirea la putere a adepților lui Atatürk. Masoneria a pătruns adânc în rândurile elitelor musulmane, inclusiv în cercurile *salafiyya*, stâlpii de susținere ai ortodocșilor musulmani. Republica Turcă din Anatolia a interzis oficial toate frățiile și organizațiile sufite, confiscându-le averile. Această persecuție i-a afectat în primul rând pe adepții *mawlawiyya*, „dervișii dansatori" (vezi *supra*, p. 148 și 149).

VII. SCHISMELE ÎN ISLAM

Numărul lor. Muhammad a spus: „Comunitatea mea se va împărți în 73 de fracțiuni, dintre care numai una va fi mântuită". Vechii specialiști musulmani în erezii – printre alții, Ibn Hazm, 'Abdulqahir al-Bagdadi și Șahrastani – s-au străduit din răsputeri să atingă, la înregistrarea „sectelor" născute în islam, cifra de 72 sugerată în acest text tradițional. Ei s-au gândit că ar putea lua în considerare și opiniile ori sistemele inițiate de școlile filosofico-teologice: mu'tazilită, qadarită, murji'ită și altele. Grație acestei aritmetici, nu le-a fost prea greu să înregistreze douăzeci de „secte" mu'tazilite, zece „secte" murji'ite ș.a.m.d. Le-a fost suficient să înregistreze diversitatea de soluții pe care acești logicieni ai islamului pretinseseră că le aduc chestiunilor de teodicee coranică: în primul rând, veșnicul măr al discordiei dintre scolasticii islamului, chestiunea esenței și a atributelor divine; apoi aceea a substanței și a accidentelor în raport cu acțiunea creatoare a lui Allah; libertatea umană și predestinarea; natura și definiția credinței; elementele antropomorfice din *Coran* și felul cum trebuie interpretate etc.

Această metodă le-a permis să îi considere printre ereticii islamului pe Al-Jahiz (m. către 868), un sceptic rafinat, autorul unor admirabile paradoxuri – care a susținut rând pe rând tezele cele mai contradictorii, din pura plăcere de a-și pune în valoare talentul de polemist și erudiția literară ieșită din comun –, ca și pe misticul extazului, Al-Hallaj. În cele ce urmează, nu-i vom urmări pe aceștia în subtilele lor argumente, nici nu vom prezenta istoria școlilor filosofice în islam și vom lăsa deoparte sectele care nu mai sunt active azi. Considerăm ca „secte" distincte acele grupuri care, în ce privește chestiunile considerate fundamentale de către *Sunna* și acordul consensual, *ijma'*, s-au despărțit de islamul istoric, așa cum se constituise el începând cu secolul al IV-lea H. Pentru a-și putea afirma mai bine autonomia și vitalitatea, toate aceste grupuri și-au stabilit o organizare independentă de ortodocșii sunniți.

Deși apariția sectelor a încurajat evoluția și cristalizarea dogmei islamice, obligând la formularea elementelor ei, nu discuțiile doctrinare, ca în creștinism, ci în primul rând neînțelegerile politice au dat naștere la schismele și ereziile din islam. După părerea lui Șahrastani, cea mai sângeroasă dintre aceste lupte a fost aceea provocată de chestiunea califatului, de care *Coranul* nu s-a ocupat.

Cui trebuia să-i revină, după Muhammad, guvernarea noii comunități? La această întrebare textul *Coranului* nu oferă nici un răspuns. Chiar dacă Profetul a avut în vedere această chestiune, el a murit fără să fi încercat să o rezolve. Ginerele lui, 'Ali, a pretins că are anumite prerogative care îl îndreptățesc să primească succesiunea. După moartea lui Muhammad, comunitatea musulmanilor, prin grupul reprezentanților ei, a respins de trei ori pretențiile lui 'Ali, anulându-i candidatura. S-a convenit însă că „moștenirea" Profetului, califatul[197], va rămâne rezervată tribului Qurayș, căruia îi aparținuse Muhammad. Această precizare, înregistrată de *Șari'a* și de marile culegeri de hadith, s-a limitat de fapt să ridice la rang de lege nu o dispoziție sau măcar o sugestie a Profetului, a cărei urmă clară nu s-a găsit, ci rânduiala urmată în timpul primelor secole de la hegira, așa cum arată istoria dinastiilor omeiadă și 'abbasidă. Împotriva acestei prerogative exclusive a quraysiților s-a ridicat curând opoziția armată a harijiților, numiți și *hawarij*, în sens literal, „disidenți"[198]. Ei reprezintă cea mai veche schismă din islam.

Harijiții au proclamat că autoritatea supremă nu putea deveni proprietatea exclusivă a unei familii, nici a unui trib ori a unei națiuni, ci numai credincioșii puteau alege dintre cei mai demni succesori ai Profetului, inclusiv dintre negri. Acești puritani, depozitarii tendințelor egalitariste ale beduinilor vechi și noi, au recunoscut totuși legitimitatea primilor doi califi și, cu unele rezerve, pe aceea a lui 'Uthman și 'Ali. La început harijiții nu s-au deosebit de sunniți sau ortodocși decât prin detalii, cu privire la poruncile *Șari'ei* care impuneau o purtare mai sobră și la respectarea ritualului, rămas la ei mai rudimentar. Deși s-au constituit înaintea apariției discuțiilor stârnite

[197] Vezi *supra*, n. 77.

[198] În limba arabă, *hawarij* are la origine ideea de „a ieși (afară)". *Harij*, singularul acestui cuvânt (de unde provine numele schismaticilor harijiți), înseamnă „aflat în exterior", „(care a) ieșit afară", „străin de".

de școlile de drept canonic, ei au fost de acord, în mai multe probleme, cu soluțiile și ideile mu'tazilite. Refuză, de pildă, să accepte că textul *Coranului* ar fi necreat, așa cum nu sunt de acord să rezerve nemusulmanilor chinurile veșnice ale Iadului. Pentru musulmani, credința și intervenția Profetului nu sunt suficiente ca să-i salveze, dacă ei nu fac fapte bune. Aici logica lor necruțătoare merge – ca și în cazul califatului – până la expresia extremă a principiului, contrar murji'iților, numiți și „oportuniști", a căror soluție au preferat să o adopte ortodocșii. Ei acceptă că păcatul grav este incompatibil cu calitatea de credincios, că minciuna, blestemul etc. întrerup curățenia rituală și obligă la repetarea abluțiunii. Interzic cultul sfinților, *wali*, pelerinajele locale și frățiile sufite. Revoltele acestor musulmani cu vederi democratice au tulburat primele trei secole de la hegira și au făcut să curgă valuri de sânge.

În epoca modernă sunt numiți de obicei „'ibadiți" (sau „'abadiți", pronunție mai răspândită), de la numele lui Ibn 'Abad, conducătorul celui mai puțin extremiste dintre numeroasele subgrupuri în care s-au împărțit. Este singura care s-a menținut până în zilele noastre, grație tendințelor ei mai puțin radicale. Unii dintre harijiți ar vrea să fie excluse din *Coran*, pe lângă *Sura lui Iosif* [199], și blestemele adresate lui Abu Lahab (**111**, 1). Asupra acestui comentariu, ca și prin faptul că recurg adesea la *ra'y*, acești puritani ai islamului sunt din nou în acord cu autorii mu'taziliți. Ei interpretează și aplică *ad litteram* pedeapsa cu tăierea mâinii, pe care *Coranul* o aplică hoților, fără a ține seama de valoarea furtului comis, așa cum dispun celelalte școli. Acceptă mărturia unui credincios nemusulman chiar și împotriva unui 'ibadit. În zilele noastre, pot fi întâlniți, în grupuri restrânse, în primul rând printre berberii din nordul Africii, în Mzab (Algeria), pe lângă Gardaya[200], în insula Jerba, în Jabal Nafusa (Tripolitania), apoi în regiunea Omanului (Peninsula Arabia), de unde au trecut în Zanzibar, care a devenit un centru al publicațiilor harijite. În Algeria opoziția lor față de sunniți i-a apropiat de guvernul francez, mai ales de când acesta i-a autorizat să-și urmeze propriul sistem juridic. Berberii 'ibadiți din Mzab și cei din nordul Africii rămân în relații

[199] Sura **12**.

[200] Oraș din nordul Algeriei. A format, alături de alte patru orașe (primul, Al-'Attyuf, întemeiat în 1046), un stat teocratic în deșertul Mzab, la 600 km sud de Alger, unde 'ibadiții s-au refugiat pentru a trăi într-o comunitate religioasă supusă legilor divine.

strânse cu coreligionarii lor din Oman și Zanzibar. Atașamentul Siriei față de cauza omeiazilor nu a permis niciodată harijismului, schismă născută în secolul I H., să pătrundă în această țară.

Și'iții. Tot chestiunea spinoasă a „moștenirii" Profetului avea să provoace și nașterea celorlalte sciziuni, ca și a celei mai importante dintre toate, prin răspândirea și ramificarea ei: schisma **și'iților**. Numele lor provine din cuvântul *Și'a*, „partid", referitor la totalitatea „partizanilor" lui 'Ali, care alcătuiesc *Și'at 'Ali* [201].

Pe lângă chestiunea politică, motiv esențial al conflictului, s-au adăugat ulterior divergențe doctrinare, unele extrem de supărătoare, mai ales la grupările extremiste din *Și'a*: supraviețuirea imamului suprem și'it, credința în reapariția lui, în metempsihoză, în întruparea parțială sau totală a Divinității în persoana imamilor 'alizi. Ambiția și multitudinea descendenților lui 'Ali, rezultați din numeroasele lui căsătorii, au divizat curând *Și'a* într-o mulțime de secte – au fost înregistrate circa șaptezeci, iar Al-Maqrizi vorbește de trei sute, care se afurisesc unele pe altele.

Toate acestea neagă că funcția de califat – sau de „imam", după cum preferă ele să se exprime – ar putea fi supusă alegerii, mai puțin zaydiții, care acceptă unele nuanțe. Aceste grupări consideră că ea este rezervată descendenților Fatimei, fiica Profetului și soția lui 'Ali, în virtutea unei porunci a lui Muhammad (*nass*), eveniment pe care îl celebrează în „sărbătoarea *Gadir* [*Humm*]" sau „a Iazului" (ziua a treisprezecea a lunii Zu l-hijja)[202]. Începând cu 'Ali sau, mai precis, o dată cu Husayn Ibn 'Ali, fiecare imam are libertatea de a-și desemna succesorul dintre fiii lui. Acești 'alizi alcătuiesc casta „șerifilor", *șarif*, sau a nobililor, titlu rezervat în mod special descendenței directe a lui Hasan, fiul cel mare al Fatimei. Acela de *sayyid*, „domn", este în

[201] Formula a apărut în contextul luptelor fratricide în care s-au confruntat susținătorii lui 'Ali, *și'at 'Ali*, cu aceia ai califului 'Uthman, *și'at 'Uthman* (644-656).

[202] Corect, „ziua a 18-a". Hadithurile consemnează faptul că în locul numit Gadir Humm, un iaz aflat între Mekka și Medina, Profetul a rostit cuvinte prin care își arăta dragostea față de 'Ali și susținerea acestuia în fața adversarilor săi. Întrucât și'ții interpretează acest eveniment ca unul dintre argumentele în favoarea drepturilor lui 'Ali la succesiunea califatului, ziua de 18 Zu l-hijja (10/16 martie 632) este celebrată, începând din anul 963, ca una dintre sărbătorile lor principale. Ea corespunde și datei în care 'Ali a primit succesiunea, după asasinarea califului 'Uthman. Vezi *Enciclopaedia Islamica, New Edition*, Leiden, Brill, 1997, II, 63-64.

special calificativul husaynizilor, pe linia lui Husayn, fratele mai mic al lui Hasan. În unele țări precum Egiptul, 'alizii se disting prin purtarea turbanului verde. În Persia, de pildă, ca și în Hadramawt (Arabia de sud), hasanizii și husaynizii poartă același titlu de *sayyid*. Îndepărtați de la putere de către omeiazi, închiși sau uciși de 'abbasizi, lipsiți de simț politic, roși de invidie, certându-se pentru titlul de imam, 'alizii au constituit un partid de opoziție ale cărui conspirații și revolte prost organizate au umplut paginile cronicilor din primele secole ale hegirei.

Comemorarea morții lui Husayn, nepotul lui Muhammad, căzut la Kerbala în timpul unei operații militare necugetate (la 10 octombrie 680)[203], reprezintă una dintre principalele lor sărbători. Este un moment de doliu, celebrat în a zecea zi a lunii *muharram*, un fel de Săptămână Sfântă a șiiților, în care sunt expuse reprezentări ale unor scene (*ta'ziya*) menite să comemoreze drama de la Kerbala. Nenorocirea care l-a afectat pe Husayn, personalitate de altfel destul de șteasră, îi exaltă până la delir pe șiiți. „Încă de la începutul lumii", afirmă revista șiită *'Irfan*[204], „nimeni nu s-a putut compara cu Husayn în ce privește apărarea dreptății și a legii". „Până ce ne vom vedea în Rai", scrie un șiit indian, „nu vom înceta să-l plângem. Inima oricărui șiit adevărat este mormântul viu al lui Husayn." Într-o carte cu titlu pompos, *Husayn și filosofia istoriei*[205], același autor își numește eroul „cauza primordială a existenței".

La șiiți, inclusiv la cei mai moderați, cultul „membrilor Familiei", *ahl al-Bayt** – titlu purtat de descendenții direcți ai lui Muhammad – depășește veneratia pe care islamul o poartă Profetului. Muhammad dispare ușor în spatele lui 'Ali, iar 'Ali în spatele lui Husayn. Palidul erou de la Kerbala l-a înlocuit complet pe fratele său mai mare, Hasan, căruia șiiții nu i-au iertat faptul că și-a vândut drepturile lui Mu'awiya, primul calif omeiad. Se consideră că Husayn, „prințul martirilor", s-a sacrificat de bună voie ca să-l apropie pe Dumnezeu de omenire și să dobândească, precum Hristos cel din *Evanghelii*, un fel de mântuire. Muhammad, 'Ali și Husayn formează împreună

[203] Orașul Kerbala din sud-vestul Irakului, unul dintre locurile sfinte ale șiiților.

[204] Menționăm că *'irfan* este denumirea gnozei în doctrina șiită, care a inițiat o metodă hermeneutică specifică, a interpretării mistice, numită *'irfani*. Vezi și Rus, *op. cit.*, p. 24-25.

[205] *Husain in the Philosophy of History*, Lucknow, 1905 (n.a.).

treimea șiiților. Primul reprezintă revelația, 'Ali interpretarea sau sensul ezoteric al *Coranului* (*ta'wil*), iar Husayn mântuirea. Acesta din urmă este practic situat pe primul loc.

Mormintele lui Husayn și 'Ali, la Kerbala și respectiv Najaf, sunt pentru șiiți ținta unor pelerinaje la fel de sacre ca și acelea la orașele sfinte din Hijaz.

Kazimayn (lângă Bagdad) – sediul conducătorului suprem al șiiților, *Mujtahid* – și Samarra (tot în Irak[206]) se numără de asemenea printre orașele lor sfinte, unde le place să-și aducă, chiar din depărtările Persiei, trupurile morților lor, așa cum se întâmplă și în celelalte localități sus-menționate. În aceste centre trăiesc marii dascăli religioși – sau *mujtahid,* cum li se spune –, aceia a căror autoritate dictează Legea. Dintre aceștia își alege „Imamul ascuns" mesagerii autorizați. Se află în circulație culegeri de hotărâri obținute pe această cale. Acestea sunt cele mai respectate de șiiți. Najaf este centrul principal al propovăduirii șiite; urmează apoi celelalte orașe sfinte din Irak.

***Kitman** sau *taqiyya**.** Întrucât supravegherea exercitată de omeiazi și, mai mult de atât, represiunea sângeroasă a 'abbasizilor i-au silit să se ascundă, să conspire în umbră, șiiții au inventat „teoria secretului", *kitman*, care a devenit o caracteristică a înclinațiilor acestor schismatici. Ei o mai numesc și *taqiyya*, „prudență", cu un cuvânt preluat din *Coran* (**3**, 28). Textul acesta scuză apostazia în caz de forță majoră, „dacă este păstrată credința în străfundurile sufletului" (**16**, 106). Toate tratatele șiite cuprind un capitol special, intitulat „Cartea despre *taqiyya*". Chiar și hanifiții prevăd și legitimează cazul în care cineva recurge la autocenzura mentală, pentru a scăpa el însuși sau a-și salva rudele ori prietenii de un pericol grav (vezi *hiyal, supra*, p. 105). Această concesie este admisă de sunniți, cel puțin teoretic, și i se găsesc, după cum arătam mai sus, și justificări în *Coran*. La șiiți, *taqiyya* depășește cu mult această

[206] Oraș pe malul Tigrului, capitală efemeră a califilor 'abbasizi, la nord de Bagdad. Aici au trăit, cu domiciliu forțat, doi dintre imamii șiiți: 'Ali al-Naqi al-Hadi și fiul său, Hasan al-'Askari al-Zaki. Mormintele lor se găsesc astăzi într-o moschee cu două cupole aurite. Tot aici se găsește și coridorul subteran, *sirdab*, unde se crede că a dispărut al doisprezecelea și ultimul imam, Muhammad al-Mahdi, sau *Al-Muntazar*, „Cel Așteptat". Deasupra acestui coridor a fost construită o moschee cu cupolă albastră.

autorizare. Un adevărat șiʻit se simte nu numai autorizat, ci și obligat de conștiința lui să-și ascundă sentimentele profunde și, mai mult chiar, convingerile religioase. Pentru a se însura cu o creștină, poate să spună că este creștin, iar un coreligionar al lui poate mărturisi pentru el cu conștiința împăcată, chiar și sub jurământ (așa susține revista *'Irfan*). Printre adversarii credințelor lui, el poate vorbi și se poate comporta ca și cum ar fi unul dintre ei. Acționând astfel, depunând la nevoie mărturie mincinoasă și jurăminte strâmbe, dacă interesele grupului său i-o impun sau numai în beneficiul personal, el crede că ascultă de poruncă „Imamului desăvârșit" sau „ascuns". Întrucât în concepția lui imamul șiʻit este desăvârșit, dacă își disimulează gândurile, adeptul dobândește dreptul de a vorbi așa cum ar vorbi imamul în aceleași circumstanțe, crezând totodată în sinea lui așa cum crede imamul. Este inutil să explicăm consecințele morale ale acestei teorii, ale acestei legi a secretului, care întreține și legitimează un continuu echivoc și îi face pe șiʻiți de nepătruns. Cu excepția zaydiților, toate sectele rezultate din *Șiʻa* recurg la *taqiyya*. Aceasta este aplicată cât se poate de strict de către șiʻiții extremiști reuniți în frății secrete: ismaʻiliți, nusayriți, druzi, mai ales în ultimele două.

Imamul invizibil. În locul califului sunnit, care în opinia șiʻiților este un uzurpator, îndrumătorul acestora ia numele de *imam*. Așa cum am menționat, el trebuie să aparțină „membrilor Familiei" sau ai „Casei" Profetului, *ahl al-Bayt*. Această expresie a fost preluată din *Coran* (**33**, 33). Contextul coranic arată clar că ea se referea strict la harem și la nevestele Profetului, care trăiau împreună sub același acoperiș cu el în vremea în care a fost emis respectivul pasaj coranic. În acel text Muahammad stabilea care urma să fie situația nevestelor lui după ce murea el: nu aveau voie să se recăsătorească, trebuiau să se izoleze în casă etc.

Exegeza tradițională a început prin a extinde formula mai întâi la descendenții lui, apoi la rudele mai îndepărtate. Această ultimă extrapolare a fost gândită de ʻabbasizi, care au folosit-o pentru a-și pregăti accesul la califat, în detrimentul ʻalizilor. Șiʻiții au admirat-o inițial, pe când se luptau cu omeiazii. I-au negat însă valabilitatea când s-a pus problema desemnării unui deținător al califatului, adică a suveranității în islam. Din perspectiva lor, imamul-calif trebuie să fie un descendent direct, nu doar o rudă a Profetului. Aceasta însemna

să se rezerve demnitatea respectivă numai fatimizilor, copiii lui 'Ali cu Fatima, excluzându-i chiar pe copiii rezultați din alte căsătorii ale lui 'Ali, dar mai ales pe 'abbasizi, adică urmașii lui 'Abbas, unchiul lui Muhammad, convertit târziu și nu foarte agreat de Profet.

Așa cum am spus, persecuția i-a obligat să se ascundă. Văzându-se rămași fără îndrumător după moartea celui de-al doisprezecelea imam al lor, dispărut fără a lăsa urmași, și'iții au inventat o teorie stranie: aceea care vorbește de *gayba** sau „absență", mai precis absența imamului vizibil. De atunci ei formează un fel de „comunitate invizibilă", condusă de un „Imam ascuns", el însuși nemuritor. Cunoscut sau nu, adepții sunt siliți să-i jure credință, la fel ca și lui Allah și Profetului. Aceasta este *wilaya*, jurământul de credință față de imam. Jurământul se suprapune peste cei cinci „stâlpi ai islamului", ocupând chiar primul loc la și'iți.

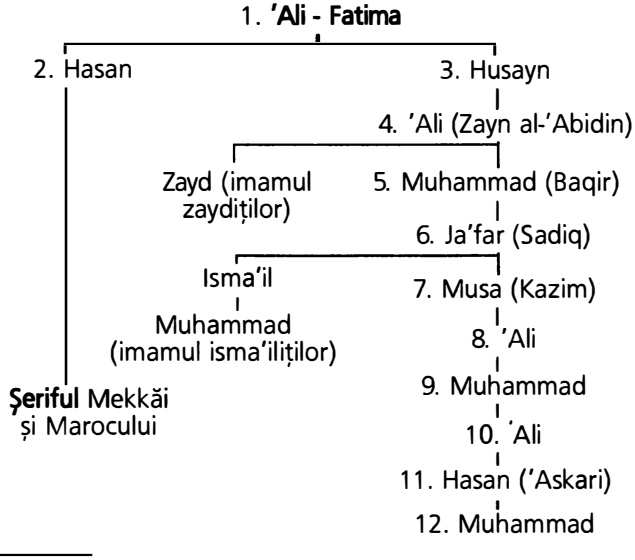
Spre deosebire de califul sunnit, conducător vremelnic, lipsit de orice autoritate în ce privește dogma și disciplina, un simplu supraveghetor al respectării stricte a *Șari'ei* în societate și apărător civil al islamului, imamul și'it devine pontiful și dascălul desăvârșit.

Preluând de la Muhammad nu numai succesiunea în cele vremelnice, ci și prestanța lui, a primit prerogativele excepționale de mărturisitor și interpret inspirat al revelației. El este un adevărat conducător religios și spiritual, mai îndreptățit chiar decât este papa în catolicism, întrucât, pe lângă privilegiul neîngrădit al infailibilității (*'isma*), el îl deține și pe acela al unui caracter ireproșabil, privilegii de care toți imamii s-au bucurat începând cu 'Ali. Prin urmare, el rămâne mesagerul unic și permanent al tuturor prerogativelor sfințeniei și al tuturor inspirațiilor iluminative pogorâte asupra credincioșilor. Așa cum am arătat, din această perspectivă, *Și'a* nu poate accepta principiul sufismului și nici metodele lui de desăvârșire duhovnicească, independente de „Imamul ascuns" și nesupuse controlului său. În ce privește prerogativele sale extraordinare, se crede că imamul le datorează unei părticele din știința și lumina divină, pogorâte în sufletul lui. El însuși rămâne însă, mai puțin la și'iții extremiști, o simplă făptură, așa cum au fost și strămoșii lui 'alizi. În ciuda acestei asemănări, vedem totuși ce distanță îl desparte pe imamul și'it de califul ortodox. Primul stăpânește cunoașterea ezoterică (*ta'wil*) comunicată de Muhammad lui 'Ali și transmisă imamilor, urmașii lui. Iată încă o explicație a ostilității și'iților față de sufism: numai imamul singur poate decide în chestiunile controversate. Întrucât autoritatea

lui de nezdruncinat nu acceptă limitări și nici controlul prin dezbatere, și'iții cred că au găsit ceva mai bun decât consensul comunității, *ijma'*, care reprezenta un acord evident imperfect, greu de certificat și, în final, supus greșelii. Și'iții nu au ezitat să exploateze aceste neajunsuri ale „consensului" în polemica lor cu sunniții.

Imamiții sau duodecimanii. Am prezentat mai sus elementele care pot fi considerate comune diverselor grupări în care s-a divizat curând *Și'a*.

În familia lui 'Ali unitatea a lăsat întotdeauna de dorit. Printre numeroșii lui descendenți rezultați sau nu din căsătoria cu Fatima, apoi din mulțimea 'alizilor adevărați sau doar pretinși, aspiranții la rolul de imam s-au înmulțit continuu, dând naștere unor noi secte. Cea mai răspândită, care este și cea mai apropiată de punctul de pornire al *Și'ei*, este aceea a imamiților puri sau duodecimani, *ithna 'așariyya* [207]. Acest din urmă nume provine din faptul că ei recunosc existența a doisprezece imami, începând cu 'Ali și terminând cu Imamul ascuns. Iată lista acestora, în care apare și genealogia imamilor considerați ca fiind la originea sectei zaydite și a celei isma'ilite.



[207] În limba arabă, *ithna 'așara*, „doisprezece".

BIBLIOTECA METROPOLITANĂ
BUCUREȘTI

Al doisprezecelea și ultimul din seria acestor descendenți direcți ai Fatimei este un ipotetic Muhammad, numit și „Al-Muntazar", „Cel așteptat", pentru că se așteaptă parusia lui. El a fost fiul celui de-al unsprezecelea imam, Hasan, care purta și numele de Al-'Askari. Se crede că acest Muhammad, născut în anul 873, ar fi dispărut prematur, în condiții misterioase. Această dispariție constituie punctul de plecare pentru *gayba*, „absența" la și'iți (vezi *supra*, p. 158). Unii îl socotesc mort, alții înviat. Toți adepții lui însă, adică toți și'iții imamiți, afirmă la unison că el urmează să revină, când va suna ceasul, pentru a-și îndeplini misiunea atribuită de Tradiție acestui *Mahdi*, adică „pentru a răspândi dreptatea pe pământul năpădit de samavolnicii și pentru a aduce înapoi Vârsta de Aur". El este „Imamul ascuns", *Qa'im az-zaman*, „Stăpânul vremurilor". Toate grupările și'ite – cu excepția zaydiților, care își aleg imamul – cred în reîntoarcerea lui, în parusia unui imam fatimid, imam divinizat de extremiști. Începând cu dinastia safavidă (1501-1722) – „Marii *Sofi*" din relatările francilor[208] – imamismul duodeciman a devenit religie de stat în Persia. Anterior fusese predominant sunnismul. Spre deosebire de califul sunnit, care îl înlocuiește pe Profet în cele vremelnice, suveranul Persiei nu este considerat altceva decât un *locum tenens* provizoriu al „Imamului ascuns", însărcinat să mențină ordinea socială – dar supravegheat cu grijă de *mujtahid* –, o misiune temporară, care va înceta la reapariția imamului.

Imamismul numără în Iran circa șapte milioane de adepți. La aceștia ar trebui adăugați și cei cinci milioane de adepți răspândiți în India [fostă] britanică, precum și cei un milion și jumătate din Irak. Majoritatea și'iților din Iran aparțin unei grupări numite *usuli*, condusă de tradiționaliști, *mujtahid*. Minoritatea – un milion – a adoptat numele de *ahbari*, întrucât membrii ei nu acceptă, alături de *Coran*, decât textele tradiționale, *ahbar*. Aceștia reprezintă în cadrul *Și'a* mișcarea conservatoare, care în *Sunna* este reprezentată de hanbaliți, de zahiriți, sau „literaliști", și de wahhabiți. Vom vorbi mai jos despre *șayhi* (vezi „Babismul") și despre o ramură a imamiților numită *metwali*, care este răspândită în Siria.

[208] Sofi, dinastie persană (1439-1736) întemeiată de Ismael Sofi și răsturnată de cuceritorul Nadir (1736). Prin extensie, „Sofi" a devenit numele suveranilor persani în general, ulterior înlocuit de cuvântul „Șah".

Mahdi. Acest cuvânt înseamnă „cel călăuzit", mai precis „călăuzit de Allah", deci fără greșeală, pentru că Allah este *Hadi*, „Călăuza" desăvârșită (**22**, 54; **93**, 7). Credința în imamul-Mahdi și în parusia lui constituie elementul central al crezului șiʻit. Tradiții milenariste asemănătoare au pătruns și în islamul ortodox, fără să fi ajuns însă la aceeași cristalizare ca în *Șiʻa* și fără să devină elemente ale credinței. Sub forma lor cea mai veche, aceste tradiții sunnite se raportează la reapariția lui 'Isa sau Hristos, la care se crede că s-a referit *Coranul* (**4**, 172; **43**, 63). Unele texte tradiționale, născute din nevoia maselor de a putea spera într-un viitor mai bun, îl prezintă pe Mahdi drept înnoitorul religios și politic al islamului. Alte hadithuri, menite, fără îndoială, să anihileze pericolul reprezentat de aceste credințe pentru ordinea și puterea în funcțiune, îl prezintă pe Mahdi ca pe un simplu precursor al sfârșitului lumii, amânând reapariția lui până în acel moment. Aceasta este misiunea eshatologică, rezervată inițial în hadith lui Hristos, dar atribuită și lui Mahdi. De aici a apărut necesitatea de a armoniza cele două serii de tradiții divergente, necesitate care s-a dovedit a fi foarte greu de împlinit.

Personalitate insuficient definită la sunniți, Mahdi nu seamănă, altfel decât prin înrudirea lui cu Fatima, decât foarte puțin cu imamul șiʻit care va reapărea după secole de „absență". El trebuie să poarte aceleași nume ca strămoșul său, Profetul islamului, adică Muhammad Ibn **'Abdallah**; acest detaliu pare să fi fost gândit pentru a îndepărta candidatura celui de-al doisprezecelea imam șiʻit, Muhammad Ibn **Hasan**. Misiunea de înnoitor al islamului politic, încredințată lui Mahdi, reprezintă un element la fel de îngrijorător – pentru mase, el trebuie să triumfe în fața necredincioșilor. În ciuda formei mai moderate, și chiar prin faptul că a pătruns adânc în conștiința populară, teoria sunnită a putut fi exploatată de unii aventurieri și agitatori politici care, până și în ultimii ani ai secolului al XIX-lea, au stârnit revoluții în țările musulmane dându-se drept Mahdi (îl reamintim pe Muhammad Ahmad, Mahdi din Sudan, 1843-1885). Între 1900 și 1905, măsurile aplicate în protectoratul Nigeriei pentru eliminarea sclaviei au dus la apariția mai multor Mahdi, care nu au putut fi supuși decât cu forța.

Șiʻiții cred că, în ciuda absenței sale, imamul-Mahdi rămâne în comunicare permanentă, prin mijlocirea „privilegiaților" săi – marii *mujtahid*, inspirați în mod special –, cu credincioșii lui, care nu pot să se sustragă poruncilor sale, altminteri riscând să fie socotiți

necredincioși. Când Partidul Constituțional din Persia și-a lansat apelul către popor în octombrie 1908, a pus accentul pe „consultarea învățaților din **Orașul Sfânt** Najaf", care sunt considerați a fi mesagerii autorizați ai „Imamului ascuns". Hotărârea lor era că „a se opune Constituției era ca și cum ar fi scos sabia împotriva «imamului Timpului[209]» (Mahdi)". Să dea Allah să fim martori la întoarcerea lui!". Cu doi ani mai înainte, inaugurarea primului Parlament național se desfășurase de asemenea „sub oblăduirea și în prezența Imamului ascuns". În Constituție, capitolul al II-lea a fost declarat „intangibil până la întoarcerea imamului"!

Divergențe între sunniți și și'iți. Ibn Haldun afirma că „și'iții ar susține faptul că imamatul este unul dintre «stâlpii» credinței, deși în realitatea reprezintă o funcție introdusă pentru binele general și care este plasată sub controlul poporului". Așa cum am notat, hotarul care desparte cele două credințe este marcat de dogma fundamentală privitoare la imamul-Mahdi. Din perspectiva ortodocșilor, această doctrină politică și totodată religioasă transformă *Și'a* într-o erezie și o schismă. Conducător al islamului încă de la naștere, imamul și'it este *ma'sum*[210]: el se bucură de o dublă prerogativă – este infailibil și ireproșabil. Islamul ortodox nu recunoaște aceste privilegii decât profeților care sunt la adăpost de greșeala doctrinară, ca și de imperfecțiunile fizice și morale ce ar putea dăuna succesului misiunii lor. În ce privește doctrina, și'iții s-au alăturat, în general, teoriilor susținute de mu'taziliți, apreciind independența acestora față de hadithurile care sunt defavorabile propriilor teorii. Cucernicia lor se îndreaptă în întregime către cultul imamilor. Toți persanii [și'iți] poartă numele unui imam 'alid, adeseori precedat de cuvintele *'Abd, Gulam*, „rob", sau de un adjectiv care redă o calitate a imamilor.

De altfel, *Și'a* se distinge de *Sunna*, în ce privește credințele, ritualurile și rânduielile, prin divergențe la fel de puțin marcate ca acelea care separă cele patru școli juridice. De aceea s-a propus să fie considerată ca o a cincea școală care să fie calificată drept „ritul *ja'fari*" – formulă acceptată de ei – de la numele celui de-al șaselea imam și'it, Ja'far as-Sadiq, pe care și'iții îl consideră drept autorul legislației imamite. Ei nu l-au iertat pe marele Al-Buhari că l-a exclus

[209] Adică ultimul imam, din „Timpul de pe Urmă", „de la Sfârșitul Lumii".
[210] În limba arabă, în original: „ferit de căderea în greșeală".

din seriile de martori înregistrate în al său *Sahih*. Ja'far este, de altfel, unul dintre puținii imami și'iți care sunt venerați de sunniți.

La sunniți, apariția lunii noi[211] ca început al Ramadanului trebuie să fie constatată empiric și confirmată de martori; și'iții aceptă ca data să fie stabilită prin calcule astronomice. Ei au introdus o variație minoră în *'azan*, chemarea la rugăciunile zilnice. În viziunea lor, fumatul nu anulează valoarea postului, ci este doar o întrerupere care dovedește lipsa de respect față de Profet și de imami. Ei autorizează reprezentarea ființelor însuflețite. Consideră spălatul ca obligatoriu înainte de fiecare rugăciune, chiar dacă s-a păstrat între timp starea de curățenie rituală. La rugăciunea de înmormântare, adaugă un al cincilea *takbir*, invocația *Allahu akbar*, pe lângă cele patru uzuale la sunniți. Pe aceștia îi numesc *ahl as-Sunna*, „oamenii *Sunnei*" sau „sunniți", pentru a marca atașamentul lor la „cutumă" sau la tradițiile Profetului și ale „Prietenilor".

S-a dedus de aici, în mod greșit, că și'iții ar respinge *Sunna* și hadithurile care sunt considerate argumente în susținerea acesteia și că nu admit importanța acestora ca a doua „rădăcină", după *Coran*, pentru dogmă și pentru disciplina religioasă. Ei pretind, în schimb, că au o *Sunna* a lor și propriile *ahbar*, termen care îl înlocuiește pe *hadith*. Aceste *ahbar*, pe care ei le socotesc singurele autorizate, se deosebesc de hadithuri prin faptul că în lanțul de martori nu sunt admiși decât 'alizii, imamii și adepții lor. Aceste culegeri datează din secolul al IV-lea H. Ele sunt numite cele „patru Cărți", ca o referire la cele „șase Cărți" ale sunniților. Aproape la fel de voluminoase ca acelea ale sunniților, culegerile au fost întocmite și sunt interpretate cu și mai puțină preocupare pentru critica internă, astfel încât să confirme în primul rând privilegiile imamilor, dogma și'ită a imamului-Mahdi și pretențiile exclusive ale 'alizilor la califat.

Exegeza și'ită consideră că toate aceste privilegii pot fi regăsite în aceeași măsură și în *Coran*, prin intermediul *ta'wil*, „interpretarea alegorică" proprie marilor *mujtahid*, cum ar fi Hulini (m. 939), Qummi (m. 921) ș.a. Această simbolistică adaptabilă le-a furnizat o bogată literatură exegetică, la originea căreia ei consideră că s-ar afla chiar imamii. Procedeul *ta'wil* le permite să

[211] În limba franceză, în original: *néoménie*, „ziua lunii noi", din gr. *neos*, „lună" și *méné*, „lună", sărbătoare la vechii greci.

interpreteze și să păstreze textul *Coranului* oficial, în așteptarea ceasului în care „Imamul ascuns" va veni să anunțe lumii textul original. Comentariul *ta'wil* este adeseori pueril. De pildă, ei propun ca vaca de sacrificat (**2**, 67) să fie considerată un simbol al 'A'işei, dușmanul de moarte al lui 'Ali; califul Mu'awiya și comandantul său de oști 'Amru Ibn al-'Asi s-ar regăsi în idolii Jibt și Tagut (**4**, 51). În acest fel, ei acceptă să interpreteze același text coranic ca și ortodocșii, afirmând totodată că el nu reprezintă versiunea inițială. În unele locuri, presupun că sunt posibile variante, introduc note, fără a aplica însă aceste modificări la textul folosit în ceremoniile religioase și nici numeroasele pasaje care au fost, după părerea lor, eliminate. De pildă, ei susțin că sura **33** ar fi avut nu 73, ci 286 de versete, ca și *Sura vacii*.

Cuvântul *kalima*, prezent în mai multe versete din *Coran* (**5**, 13; **42**, 21; **43**, 28), ei îl atribuie lui 'Ali. Absența numelui lui 'Ali din cartea lui Allah îi nemulțumește foarte mult. Ei cred însă că regăsesc numele bărbatului Fatimei în epitetul *'ali* [212] pe care sura **43**, versetul 4 îl aplică revelației coranice. În alt loc, în loc de *Ilyasin* (**37**, 130), numele coranic al profetului Ilie, ei propun lectura ***'Ali** ya sin*. Obsedați de teoriile lor imamite, înlocuiesc în versete cuvântul *umma*, „națiie", printr-o altă grafie, foarte apropiată în arabă, *a'imma* [213], care le permite să identifice în textul sfânt o aluzie la imami (**2**, 141; **3**, 110 ș. urm.). Ei mai descoperă o aluzie, de data aceasta la știința ezoterică a imamilor, în versetul (**16**, 68): „Allah a dezvăluit **albinelor**", a se citi „'alizilor". „Licoarea tămăduitoare făcută de albine" (**16**, 69) nu ar fi altceva decât *Coranul*. Acestei interpretări puerile îi datorează 'Ali porecla lui neobișnuită de „Emir al albinelor" pe care i-o atribuie și'iții, mai ales scrierile religioase ale nusayriților. Un ultim element va încheia caracterizarea procedeelor folosite de și'iți în *tafsir*. „El te-a găsit rătăcit (*dall*[an])". Iată cum i se adresează Allah lui Muhammad în sura **93**, versetul 7. Acest verset face aluzie la rătăcirea politeistă, pe care și viitorul Profet o îmbrățișase înainte de a-și afla misiunea. Un comentator și'it s-a arătat scandalizat: Profetul să fie socotit rătăcit, necredincios, de către Allah! Înlocuind în text nominativul cu

---

212 În limba arabă, în original: „înalt", „ridicat", „superior".

213 În limba arabă, în original: pluralul cuvântului *'imam*.

acuzativul, el a citit *dall*^{un}, în loc de *dall*^{an}. Cu această corectură, textul redă sensul: „un rătăcit te-a găsit", „te-a întâlnit", ceea ce pare să salveze prestigiul Profetului, strămoșul imamilor.

În afară de teoria centrală a imamului-Mahdi și de consecințele care decurg din aceasta, cel mai grav element de disciplină care îi separă pe și'iți de sunniți constă în *mut'a** sau „căsătoria de probă". Această uniune, care poate fi întreruptă după o perioadă stabilită dinainte de către miri[214], este condamnată aspru în dreptul canonic sunnit, fiind asimilată cu adulterul. Se crede că în prezent obiceiul a căzut în desuetudine[215].

Metwali. Și'iții se deosebesc de sunniți – mai puțin zaydiții – și prin atitudinea lor încă mai intolerantă față de celelalte confesiuni. În contradicție cu sunniții, ei interpretează literal acest dicton din *Coran*: „politeiștii[216] sunt necurați" (**9,** 28). Deduc de aici că orice contact cu aceștia, chiar simpla lor prezență, provoacă întinarea morală. Ei refuză să mănânce și să bea dintr-un vas atins de un nemusulman, să mănânce bucate pregătite de acesta, să se căsătorească cu o femeie de credință biblică. Este citat ca un fenomen faptul că recent un șayh și'it de la Bagdad a îndrăznit să susțină în public faptul că **este posibil** ca versetul coranic respectiv să nu se refere și la „oamenii *Cărții*". Și'iții îi blestemă pe toți dușmanii lui 'Ali, adică pe toți contemporanii care nu au îmbrățișat deschis lupta lui. Nu îi exceptează nici pe cei mai apropiați prieteni ai lui Muhammad. Aceasta este o atitudine excesivă, condamnată sever de *Șari'a* ortodoxă, de vreme ce *Coranul* i-a binecuvântat laolaltă pe „Prietenii" Profetului, declarând că „Allah este mulțumit de ei"

---

[214] Cuvântul arab *mut'a* denumește atât „căsătoria de probă" sau „temporară", cât și „darul" oferit în cazul întreruperii ei. Obiceiul era răspândit în timpul profetului Muhammad și al califului Abu Bakr, fiind preluat din tradiția tribală preislamică. Califul 'Umar l-a interzis.

[215] Citând autori și evenimente contemporane, Shahla Haeri descrie situația actuală a respectării obiceiului *mut'a* în Iranul de azi, unde pare să fie încă în vigoare (vezi *Islam. Critical Concepts in Sociology*, Ed. Bryan S. Turner, Londra, III, p.154-172).

[216] În pasajul coranic apare termenul *mușrikun*, „asociatori", cu referire la cei care îi asociază lui Allah alți zei.

(**9**, 100). Sunniții adaugă la numele acestora binecuvântarea *tardiya*[217].

Această intransigență totală poate fi constatată și azi la și'iții din Siria și din Liban cunoscuți sub numele de *metwali*, denumire care provine de la *mutawali*, „adept", cu referire la 'Ali și la imamii 'alizi. Ei sunt grupați în primul rând pe teritoriul Libanului, unde trăiesc circa 160 000, la care ar trebui adăugați cei 26 000 care sunt răspândiți în alte zone din Siria. Jabal 'Amil (în sudul Libanului) a fost un centru activ al literaturii și'ite, așa cum atestă numele *'Amili* purtat de numeroase personalități și de mai mulți scriitori și'iți, dintre care unii au contribuit în secolul al XVI-lea la cucerirea Persiei de către *Și'a*, în timpul dinastiei safavide (vezi *supra*, p. 160). Cei din Siria resping denumirea istorică de *metwali*, popularizată de documente vechi, înlocuindu-l cu numele de „și'it" sau „ja'farit", corespunzător ritului pe care l-au îmbrățișat. Ei aparțin, ca și persanii, mișcării imamiților sau duodecimanilor, dar sunt altminteri de neam sirian sau arabi sirianizați.

Zaydiții. În vreme ce 100 000 de zaydiți trăiesc în Iran, alții, stabiliți în munții Yemenului (Arabia de sud), au întemeiat în 901 un imamat 'alid independent, care se bucura de o organizare perfect democratică, în teorie, și care încă subzistă[218]. Aceștia reprezintă, printre imamiți, gruparea cea mai moderată și mai apropiată de sunniți. În locul celui de-al cincilea imam al duodecimanilor, Muhammad al-Baqir, ei îl recunosc pe un anume Zayd, nepot al lui Husayn, care era el însuși nepotul Profetului. Acest Zayd a socotit că trebuie să revendice, cu arma în mână, drepturile familiei 'alizilor. El a căzut în Irak, în lupta împotriva oștilor califului omeiad Hișam (în anul 740). Atitudinea lui hotărâtă a atras atenția asupra lui. Acest Zayd nu are alt merit decât că a

[217] În limba arabă, în original: „(formulă de) mulțumire".

[218] Zayd Ibn 'Ali Ibn Husayn, care pretindea a fi un urmaș al lui 'Ali, a întemeiat o dinastie la San'a. Imamii zaidiți s-au aflat în fruntea mișcării naționale antiotomane din 1628. Imamatul zaidit a devenit ereditar în 1891. În urma revoluțiilor pe care le-a condus în 1905 și 1911, imamul Yahya a reușit să forțeze Înalta Poartă să-l recunoască drept suveran al Yemenului, sub suzeranitatea Imperiului otoman. Sub guvernarea lui, Yemenul a aderat la Liga Arabă, în 1945, și a fost admis în Națiunile Unite, în 1947.

furnizat un nume adepților, de vreme ce în cursul vieții el a rămas în perfect acord doctrinar cu ortodocșii epocii. Cu toate acestea, zaydiții îl socotesc drept fondatorul mișcării lor și autorul legislației lor (*fiqh*) specifice.

Zaydiții susțin întâietatea lui 'Ali la califat, nu atât datorită înrudirii sale cu Profetul, cât pentru calitățile sale extraordinare, pe care i le atribuie alături de ceilalți și'iți. Ei nu contestă totuși legitimitatea primilor doi succesori ai lui Muhammad. „Aceștia doi au fost preferați – deși 'Ali ar fi fost preferabil – din motive de circumstanță." Ei refuză să-i blesteme, nu admit nici știința ezoterică a imamilor 'alizi infailibili, nici pătrunderea în sufletul lor a unei scântei din lumina divină, nici „căsătoria de probă", *mut'a* (vezi *supra*, p. 165) – așa cum fac duodecimanii – nici că Iadul va fi doar vremelnic pentru musulmani, dacă au murit fără să se fi căit și s-au făcut vinovați de *kaba'ir*, „păcate grave". Imamul lor, un hasanid sau un husaynid – nu are importanță – poartă titlul de „Emir al credincioșilor". Acesta trebuie să fie un om de acțiune și, la nevoie, să-și revendice drepturile. Este evident că ei nu aderă la teoria „Imamului ascuns" și nici la rânduiala *taqiyya*. Ei admit ca legitimă existența simultană a doi imami zaydiți independenți; în teorie, înclină către teoriile mu'tazilite, la fel ca toate sectele imamite. Toate aceste particularități fac ca zaydiții să aibă o atitudine mai deschisă decât a imamiților și a celorlalte secte și'ite. Se arată ostili sufismului și cultului sfinților. Sunt însă foarte atașați de regimul lor propriu, democratic, condus de un imam 'alid, care, în principiu, este ales. Mai mulți învățați musulmani au considerat că acest atașament nu este un motiv suficient pentru a-i exclude din *jama'a*, „colectivitatea" ortodoxă.

În linii mari, opiniile zaydiților coincid considerabil cu ceea ce se numește „și'ismul lăudabil" sau „moderat", *tașayyu' hasan*. Această teorie, îmbrățișată în trecut de sunniți marcanți – cum ar fi cărturarul Al-Mas'udi[219] – propovăduiește discret cultul „oamenilor Casei",

[219] Mare scriitor și călător arab (m. 956), despre care se spune că a vizitat India și Madagascar, ajungând până la Marea Chinei. Cea mai cunoscută carte a sa este *Muruj az-zahab*, „Câmpiile de aur", o lucrare de mari dimensiuni (tradusă în limba franceză de C. Barbier de Meynard și P. de Courteille, în 1928, și apoi editată în 7 volume, în 1966-1979), în care tratează subiecte foarte diverse, de la începutul lumii și până în anul 947.

adică descendenții Profetului, fără să eșueze în exagerările proprii *Și'a*. Îi desconsideră însă total pe califii omeiazi. Vechea dinastie a șerifilor de la Mekka, aparținători liniei lui Hasan (vezi *supra*, tabelul de la p. 159), s-a raliat mai de mult confesiunii zaydite.

Născute din imamism, sectele pe care le prezentăm în continuare sunt strict secrete și „inițiatice", în sensul că nimeni nu poate fi admis decât pe calea inițierii. Acestea au dus la extremă principiile formulate de duodecimani cu privire la întâietatea imamilor 'alizi și a calităților lor supranaturale. Pentru viitorul islamului ortodox, nici una nu a reprezentat un pericol mai mare decât isma'ilismul. Această doctrină avea să evolueze continuu și să dea naștere, prin intermediul qarmatismului și al fatimismului, sectei druzilor. Va influența, de asemenea, teoriile nusayriților.

Isma'iliții sunt astfel numiți după Isma'il (m. 762), fiul celui de-al șaselea imam al duodecimanilor, Ja'far as-Sadiq (vezi *supra*, p. 160). Ei consideră că acest Isma'il încheie seria „imamilor văzuți". Dar pentru că a murit înaintea tatălui său sau pentru că a fost dezaprobat de el, celelalte grupări și'ite îi contestă calitatea de imam. Mai consecvenți în ce privește logica legitimismului 'alid, isma'iliții susțin că, în orice caz, titlul lui trebuia să treacă asupra fiului său Muhammad și nu asupra lui Musa, fiul lui Ja'far, așa cum se întâmplă în sistemul duodecimanilor, deci ei îl consideră pe Isma'il, ca și pe fiul lui, drept al șaptelea imam văzut. Din acest motiv ei mai sunt numiți și *sab'iyya*, „septimani".

Ei proclamă că toți credincioșii au nevoie de *ta'lim*, învățătura aflată mai presus de discuțiile dintre oameni, și de un „consens" ezitant, cum ar fi cel al *Sunnei*. De aici a apărut un alt nume al lor, *ta'limiyya*. Această învățătură, promovată mai ales de Hasan Ibn Sabbah, nu poate, în viziunea lor, să fie propovăduită decât de „Imamul infailibil", în calitatea lui de emanație a inteligenței divine. În consecință, ei cer adepților supunerea oarbă față de învățătura imamului isma'ilit, insistând și mai hotărât decât imamiții puri, sau duodecimanii, cu privire la infailibilitatea lui și la calitățile lui supraomenești. Învățătura isma'ilită nu a fost foarte diferită la început de interpretarea alegorică, *ta'wil*, folosită îndeobște de și'iți. La qarmați se pare că ultima interpretare ar fi fost că diversele religii sunt simboluri pentru uzul maselor: inițiaților le este rezervată o cunoaștere

filosofică și abstractă, adică știința sensului „lăuntric", *batin*, parțial ascuns în versetele *Coranului.* Această metodă exegetică le-a adus o a treia poreclă, aceea de *batiniyya*.

În vâltoarea fărâmițării *Și'a*, în care pretendenții, aproape toți nesemnificativi, se înmulțeau și se luptau între ei, septimanii păreau condamnați la a rămâne o „sectă" imamită, răspândită de mesageri (*da'i*, pl. *du'at*) care ascultau de porunca unui nou „Imam ascuns". Ei ar fi vegetat în obscuritate dacă nu li s-ar fi alăturat qarmații, revoluționari hotărâți ale căror violențe au însângerat (în secolele al IX-lea și al XI-lea) Siria, Mesopotamia și Arabia, unde au furat și au spart Piatra Neagră de la Mekka[220]. La rândul lui, isma'ilismul qarmat a dus la nașterea imamismului politic al califilor fatimizi (909-1171). Această dinastie, întemeiată în Africa de nord de aventurierul 'Ubaydallah (909-934) și înstăpânită apoi în Egipt și Siria, a încercat fără prea mult succes să dirijeze în folos propriu și să modereze ardoarea qarmaților, astfel încât să o transforme într-un instrument de dominație politică.

Adoptat de qarmați, isma'ilismul a devenit un fel de carbonarism[221], reunindu-i pe toți nemulțumiții arabi și iranieni pentru a-i conduce la asaltul împotriva Califatului 'abbasid. Principiul imamismului 'alid i-a ajutat să ascundă un întreg program de revoluție socială și justiție egalitaristă. Acestor revendicări li s-a conferit atracția misterului și a noutății științifice, exploatând ideile neoplatonice care începuseră să circule în islam o dată cu traducerea operelor filosofice grecești. În domeniul duhovnicesc, qarmații au urmărit o educație religioasă metodică, adaptată tuturor confesiunilor, raselor și claselor, recurgând neîncetat la cabala gnostică. Invocând sensul lăuntric, *batin*, al cărților sfinte, ei doresc să elimine toate celelalte crezuri, arătând că ritualurile vizibile (*zahir*) ascund același sens lăuntric, pur negativ și lipsit de mister[222], astfel ca în final să ajungă la o inițiere filosofică, capabilă să anuleze orice adevăr revelat.

---

[220] Qarmații au jefuit Mekka în anul 930, luând cu ei Piatra Neagră, pe care au restituit-o numai după opt ani, în schimbul unei mari sume de bani.

[221] *Carbonari,* membrii unei societăți secrete italiene, înființată la Napoli în 1807, având scopuri politice și anarhiste. S-a răspândit apoi în Franța, unde La Fayette a ocupat un loc de frunte în structurile ei de conducere. Către 1820 avea în Italia câteva sute de mii de adepți.

[222] Autorul are în vedere o doctrină sărăcită de mesajul ei duhovnicesc profund, de inspirație divină.

Conducătorii qarmați au adoptat deci legitimismul 'alid mai degrabă ca mijloc decât ca un scop în sine, lucrând pe cont propriu. Preocupați de interesele dinastice, fatimizii, care se pretindeau a fi urmașii lui 'Ali și ai celui de-al șaptelea imam, vor reveni la imamismul isma'ilit. Ei nu i-au convins decât foarte superficial pe qarmații din Arabia, care au rămas neîncrezători. La fatimizi reforma socială a trecut în planul al doilea. Din „perioada lui qarmată", isma'ilismul nu a păstrat decât vocabularul și scientismul ermetic, precum și organizarea secretă a propovăduirii și a gradelor de inițiere, care amintește de treptele masoneriei: mai întâi *mustajib*, „ascultător" sau „ucenic"; apoi *ma'zun*, „autorizat"; în continuare, *da'i*, „propovăduitor"... în fine, *Hujja*, „mărturisitor", gradul suprem al inițierii isma'ilite, numit uneori și *Bab*, „poartă"[223]. Nu ne-au rămas decât fragmente din scrierile originale ale sectei[224]. Celelalte informații de dată mai târzie ne lămuresc prea puțin asupra evoluției doctrinei isma'ilite în trecerea de la qarmatism la fatimism și apoi la *da'wa jadida*, neoisma'ilism, „reforma" inaugurată de „Asasinii" de la Alamut[225] (1090) și din Siria. Aceștia din urmă și-au declarat independența față de fatimizi – o dată cu eliminarea imamului Nizar, vezi mai jos –, iar cei din Siria vor sfârși prin a se detașa de ascultarea față de cetatea Alamut. „Asasinii" și-au propus să se reîntoarcă la metoda revoluționară a qarmaților: crime politice etc. Pe lângă unele *postulata*[226] preluate de la grupările cele mai înaintate ale imamismului, se evidențiază în primul rând în sistemul septimanilor rolul atribuit numărului șapte – menținut în numărul imamilor – deși este înregistrat și Muhammad, alături de tatăl său, Isma'il –, ca și în numărul gradelor de inițiere.

---

[223] Ar. *bab* înseamnă „ușă", „poartă", în sens larg, „deschidere", aici cu referire la accesul către cunoașterea divinității. Vezi Rus, *op. cit*, p. 60.

[224] Literatura isma'ilită a fost distrusă o dată cu biblioteca de la Alamut (vezi nota următoare). Ramura *bohra* a sectei, activă în India din secolul al XVI-lea, respectă riguros porunca secretului. Dintre cele 770 de titluri, inclusiv texte druze, înregistrate de W. Ivanov (*A Guide to Ismaili Literature*, Londra, 1933), numai câteva zeci au devenit accesibile până azi. Vezi H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 444-445.

[225] Fortăreață construită în 868 la nord-est de Kazvin (Persia), pe o stâncă de necucerit. A devenit în 1090 reședința Marelui Maestru al „Asasinilor", sectă secretă isma'ilită violentă, cu adepți în Persia, nordul Irakului, Siria și Liban (sec. X-XIII). Hanul mongol Hulagu a distrus-o complet în 1256.

[226] În limba latină, în original: adevăruri fundamentale, principii de bază, „postulate".

Cosmogonia isma'ilită pare să fie de sorginte gnostică și neoplatoniciană. Dumnezeu este gol de atribute, inaccesibil gândirii și inefabil. El nu a creat Universul **direct** și nu are raporturi cu el decât potrivit celor șapte grade de emanație: Dumnezeu, Rațiunea universală (*'aql*), Sufletul universal (*nafs*), Materia primordială, Spațiul, Timpul și Lumea pământească. Dumnezeu a făurit întreaga creație prin Rațiunea și Sufletul universal. Timpul este divizat în șapte cicluri, care corespund fiecare unei anumite manifestări a divinității. Tot șapte este și numărul profeților, care sunt numiți *natiq*, „vorbitori". Lista acestor *natiq* începe cu Adam și îi cuprinde pe Noe, Abraham, Moise, Iisus, Muhammad și, în fine, imamul isma'ilit. Orice *natiq* este o întrupare a Rațiunii universale într-o personalitate istorică. El este ajutat de Sufletul universal, întrupat și el, care este numit *asas*, „temelie". Și acestea ajutoare sau „temelii" sunt tot în număr de șapte. Misiunea lor este să dezvăluie prin metoda sensului „lăuntric" sau ascuns – de aici numele lor de *samit*, „tăcut" – doctrina ezoterică a „Vorbitorului". Astfel, Aaron l-a ajutat și l-a completat pe Moise, Simon-Petru a avut aceeași misiune pe lângă Hristos, 'Ali a dăt interpretarea alegorică și definitivă a *Coranului* sau a propovăduirii lui Muhammad, adică isma'ilismul.

În fine, există șapte grade de inițiere, care par să fi fost suplimentate la nouă în vremea fatimizilor. Mai întâi prin sugestii și printr-o serie de întrebări subtile, apoi prin îndoiala metodică (*taṣkik*), adeptul este convins treptat să depună jurământul că se va supune orbește învățăturii (*ta'lim*) imamului, infailibil și aproape divinizat. Ajuns în starea de „stabilitate", *ta'sis*, el se găsește plasat mai presus de orice credințe, eliberat de orice îndatoriri religioase. Pentru că toate nu sunt altceva decât simboluri: Iadul reprezintă ignoranța; Raiul semnifică starea sufletului care a atins cunoașterea perfectă; Reînvierea (*qiyama*) este manifestarea imamului isma'ilit, *Qa'im az-zaman*, „Stăpânul timpului". Se lasă deci mână liberă (*ibaha*) facultăților omenești și controlului asupra legalității și ilegalității. Această treaptă le-a adus isma'iliților numele de *ibahiyya*, „libertari" sau „nihiliști", ca și acuzația de practici imorale și reuniuni indecente, a căror realitate nu a putut fi dovedită. S-a emis ipoteza că antologia ciudată (din secolul al X-lea) – foarte apreciată de isma'iliții din Yemen – a așa-numiților *Ihwan as-Safa*, „Frații purității", folosea la inițierea gradelor inferioare: lumea iese din Dumnezeu prin

emanație; din El derivă rațiunea, din aceasta sufletul etc.. În acest caz *Coranul* este interpretat alegoric.

Majoritatea adepților nu depășeau niciodată al treilea grad, marcat printr-un jurământ special (*rabt*) care îi lega de imamul isma'ilit. Misionarii și propovăduitorii (*da'i*) atingeau rar penultimul grad. Asasinatele politice cărora septimanii le datorează sinistra lor reputație nu constituie unul din punctele doctrinei lor secrete, *ta'lim*. Ele reprezintă „propovăduirea prin faptă", acte extreme comandate de Marii Maeștri de la Alamut și pe care carbonarismul qarmat le pusese deja în practică, fără a lăsa deoparte alte excese săvârșite de ei.

De fapt partizanii „Bătrânului de pe Munte", *Șayh al-Jabal*, stabiliți pe același munte cu nusayriții, erau adepții neoisma'ilismului șau *da'wa jadida* – pe jumătate sectă, pe jumătate reformă fatimidă – inițiat de Hasan Ibn Sabbah (m. 1124). Ei au fost numiți „Asasini" (din ar. *haṣṣaṣin*) pentru că se credea că sunt dependenți de hașiș și de alte stupefiante. În secolul cruciadelor ei au terorizat Siria cu asasinatele lor politice. În zilele noastre, mult diminuați numeric și altminteri inofensivi, descendenții lor încă trăiesc într-un grup mic (circa 20 000) în munții dintre Hama și Lattakie, precum și în regiunea Salamiya, la răsărit de Hama. Alții mai pot fi găsiți prin Iran și Afghanistan.

Centrul lor principal este în India, unde se pare că există circa un milion de adepți, care poartă numele de *hoja* sau *mawla*. Aceștia sunt reuniți în comunități bogate, care își fac un titlu de glorie din emigrarea în Africa de est. Ca și vechii „Asasini", ei sunt adepți *nizariyya*, adică partizani ai imamatului lui Nizar, fiul cel mare al califului fatimid Mustansir (m. 1094). Ca și imamul Isma'il, fiul lui Ja'far, acest Nizar a fost înlăturat în favoarea fratelui mai mic, devenit califul Musta'li (1094-1101). Imamatul acestuia din urmă este susținut de *buhuri*, protoisma'iliții din India. Buhurii sunt ei înșiși divizați în subgrupuri, dintre care cel mai numeros, *dawudi*, numără circa 130 000 de adepți.

Șeful actual al acestor *hoja* este Sir Muhammad Șah Ibn Aga 'Ali, numit îndeobște Aga Khan. Acest urmaș al lui Hasan Ibn Sabbah, primul Mare Maestru de la Alamut și inițiatorul neoisma'ilismului, este considerat al 47-lea imam, dacă se revine la 'Ali, ginerele Profetului. El este un mare senior, fabulos de bogat, care frecventează cercurile mondene, stațiunile estivale și de agrement din Occident. *Hoja* îi oferă o zecime din veniturile lor. Vizitarea acestui personaj

divinizat poate înlocui pelerinajul la Mekka. Prestigiul lui a început să fie contestat serios între adepții lui din momentul în care au început să-l vadă mai de aproape. Aga Khan nu are descendenți pe linie masculină: iată o problemă insolubilă în sistemul sectelor șiʻite, sistem care presupune perpetuarea imamatului[227].

Reprezentanți ai isma'ilismului qarmat mai sunt întâlniți în Arabia (în ținutul Najran din Yemen) și în provincia Ahsa (Arabia răsăriteană), vechi centru al qarmaților. La fel ca și în privința pelerinajului, grupările isma'ilite nu se preocupă de „stâlpii islamului". Fără a-și renega strămoșii istorici, isma'iliții moderni au evoluat considerabil, și-au schimbat obiectivul politic și și-au atenuat latura agresivă a doctrinei lor religioase: altfel spus, elementele pentru care specialiștii sunniți în erezii îi înregistraseră printre șiʻiții extremiști, *gulat*. Este remarcabil faptul că, în ciuda dizgrației în care îi mențin atât sunniții, cât și șiʻiții, conducătorii isma'iliți și, în fruntea tuturor, Aga Khan demonstrează un sentiment viu al solidarității musulmane. Ei au dat dovezi în acest sens, intervenind recent în criza califatului pentru **menținerea** acestei instituții, fără a se împiedica de faptul că se aflau astfel în contradicție cu propriile teorii.

Druzii. Teologii sunniți au vegheat mereu la păstrarea distanței uriașe care îl separă pe Dumnezeu de făpturile lui. În opinia lor, el comunică cu acestea numai prin revelarea sumară a unor legi și sancțiuni imperative. Se pare că, dimpotrivă, grupările șiʻite au căutat să reducă această distanță. Au socotit că au reușit, glorificând în diverse grade întâietatea imamilor 'alizi și participarea lor la iluminarea divină. În ce-i privește pe imamii sau califii fatimizi, au participat ei oare la natura divină? Doctrina isma'ilită nu o afirmă *ex professo*[228]; se mulțumește cu insinuări. Admite un *hulul* parțial, „infuzia" unei substanțe luminoase divine în sufletul imamului.

---

[227] Aga Khan Mohammed Șah (n. 1877, Karachi – m. 1957, Versoix), a revendicat în 1924 succesiunea califatului, devenit vacant o dată cu înlăturarea ultimului sultan otoman. Iubirea fidelilor față de el se manifesta și prin darul pe care i-l făceau, în mod tradițional, la fiecare aniversare: echivalentul greutății lui în aur sau pietre prețioase. Suma era donată apoi în scopuri de binefacere. Titlul său a trecut asupra nepotului, Karim Aga Khan IV (n. 1936, Geneva).

[228] În limba latină, în original: „în mod deschis".

Califul fatimid Al-Mu'izz (952-975), în vremea căruia s-a desăvârșit cucerirea Egiptului, nu a ezitat să proclame preexistența imamilor, strămoșii lui, într-o scrisoare oficială menită să-i readucă sub ascultarea lui pe disidenții qarmați din Arabia. Pentru ei fusese creată lumea, afirmă el. „Ei erau cuvântul veșnic al lui Allah, numele lui desăvârșite, luminile lui orbitoare, semnele strălucitoare și poruncile inevitabile ale Soartei divine, Sufletul universal, născut din Intelectul universal, minuni cerești devenite sensibile și vizibile." Iată cum i se adresa lui Allah același calif fatimid: „Eu eram una cu Tine înainte ca Tu să Te manifești în mine prin împărțirea Ta. Tu ai născut din mine făpturi... Eu Îți știu puterea, dovada, voința și locul... Tu ești eu, de vreme ce eu am puterea și măreția și de vreme ce eu am creat prin Tine!...".

În ziua în care excentricul calif fatimid Hakim (996-1020) a declarat că el este încarnarea ultimă a divinității, nu a făcut altceva decât să tragă concluziile ultime ale acestor premise, care existau în germene în *Și'a* și fuseseră dezvoltate în cadrul sistemului propriu isma'ilismului fatimid: a inițiat astfel druzismul.

Druzii nu contestă inconsecvențele și excentricitățile eroului lor: nici autorii creștini nu dezaprobă „nebunia și sminteala Crucii"[229]. Dascălii sectei chiar insistă asupra lor cu bunăvoință: le abordează deschis și le recunosc fără nici o jenă, numai că le interpretează alegoric, continuând linia isma'ilită. În opinia lor, toate aceste ciudățenii au fost intenționate și simbolice. „Ele trebuie considerate numai ca semne care urmăreau să statornicească o doctrină unitară"[230], mai precis credința druză. Hakim și-a lăsat părul lung, pentru că părul este semnul exterior al respectării Legii islamice. El a hotărât să poarte veșminte de lână, care sunt dovada respectării Legii lăuntrice, *ta'wil*. A început să meargă călare pe un măgar care îl reprezenta (*sic*) pe *natiq*, „Vorbitorul" din religiile anterioare, pe care tocmai le desființase.

Dintre cei mai vechi și mai activi propovăduitori ai druzismului se cuvine a fi menționat Darazi, un apropiat al califului Hakim. Obligat să părăsească Egiptul ca urmare a excesului de zel, dar rămas sunnit în ciuda apartenenței lui la dinastia fatimidă, Darazi și-a răspândit

[229] Cf. *Epistola către galateni*, **5**, 11.
[230] Silvestre de Sacy (n.a.). Vezi *infra*, *Bibliografia*.

secta în Siria, în ținuturile unde prezența comunităților isma'ilite îi pregătise terenul. Din Wadi at-Taym, valea aflată la poalele muntelui Hermon – de aici numele de *taymani*, cu pluralul *tayamina* –, secta s-a răspândit în Liban, apoi în Jabal Summaq și alte zone muntoase din regiunea Alepului. Darazi a intrat în conflict cu persanul Hamza Ibn 'Ali, purtătorul de cuvânt al lui Hakim și adevăratul creator al sistemului religios al druzilor. Darazi a încercat să-și înlocuiască rivalul, dar a căzut în luptă. Numele lui a fost proscris, iar el a fost condamnat la moarte. Conducerea lui trebuie să fi fost deosebit de fructuoasă totuși, de vreme ce, în ciuda acestor amintiri neplăcute, druzii au păstrat de la Darazi numele lor popular și istoric, pe care chiar ei îl condamnă, acceptând din partea profanilor numele mai sobru de *taymani*. Ei înșiși preferă să se numească *muwahhidun*, „unitarieni".

Califul Hakim a pierit în mod misterios. Adepții lui au refuzat să creadă că ar fi murit. Întrucât forma lui omenească nu era decât o aparență, „vălul transparent al divinității sale", această moarte nu putea fi decât o încercare, „menită să-i despartă pe credincioși de fățarnici". Hakim s-a ascuns pe moment în esența lui divină, pentru a reapărea la momentul ales, dăruind credincioșilor împărăția lumii și pedepsindu-i pe necredincioși. Până la data acestei întoarceri nu mai trebuie așteptată altă parusie, altă întrupare a divinității. În acest fel, druzismul revendică statutul de religie definitivă și ultimă a omenirii.

În zilele noastre druzii nu mai sunt reprezentați decât în Siria și Liban, unde spiritul lor independent, neîmblânzit, i-a ridicat împotriva tuturor guvernărilor care s-au succedat după aceea fatimidă. Ei sunt grupați în Libanul de sud, Wadi at-Taym, Guta și ținutul Damascului, pe muntele Hawran, care datorită lor este numit azi „Muntele Druzilor", în fine, în Galileea (pe lângă Safad și Muntele Carmel), la recensământul din 1931 fiind înregistrați circa 10 000. Numărul total al adepților depășește cu puțin 100 000.

Așa cum rezultă din această expunere, druzismul născut din imamismul fatimid nu reprezintă de fapt decât o sectă isma'ilită, dar extremistă. Primii lor teoreticieni preiau de bună voie de la isma'iliți numărul șapte în înregistrarea imamilor, „Vorbitorilor", „Temeliilor" etc. Ei susțin, potrivit acestei aritmetici cabaliste, că Hakim a lăsat să-i crească părul timp de șapte ani și a călărit numai pe măgari tot șapte ani. De la isma'iliți au adoptat teoriile filosofice cele mai îndrăznețe,

limitându-se la adaptarea lor, de bine, de rău, la postulatul caracterului divin al lui Hakim.

Acest postulat i-a obligat să reformuleze întregul sistem isma'ilit. Reformularea a fost efectuată de Hamza Ibn 'Ali, care și-a adjudecat partea leului în adaptarea săvârșită de el. Întrucât misiunea Califatului fatimid îi revenise lui Hakim, care fusese ridicat în mod definitiv la rangul de divinitate, a fost necesară transmiterea titulaturii lui anterioare altcuiva. Hamza a fost acela care a preluat-o. Druzii au păstrat teoriile isma'ilite asupra Inteligenței și Sufletului universal, care sunt, în viziunea lor, primii doi agenți ai zeului Hakim. Un al treilea agent întrupează Cuvântul (*Kalima*), care este creat de Suflet prin intermediul Inteligenței. Ultimii doi agenți poartă numele de „Precedentul", *Sabiq*, și respectiv „Următorul", *Tali*.

Se crede că acești cinci agenți s-au întrupat în personalități istorice care au jucat un rol principal în cristalizarea druzismului. Astfel, pe când trăia Hakim, Inteligența universală se numea Hamza Ibn 'Ali. Lui Hamza îi datorează toate făpturile existența lor, privilegiu rezervat anterior lui Hakim. Hamza rămâne unicul mediator pe lângă Dumnezeu, transmițătorul tuturor cunoștințelor supranaturale. Să-l menționăm și pe cel de-al cincilea agent, acela pe care scrierile druze îl numesc *Muqtana* sau *Baha' ad-Din*. Acesta a fost unul dintre mesagerii lor cei mai activi și poate cel mai prolific autor de controverse din literatura lor religioasă. Această literatură, destul de puțin diversă, a preluat în general teme doctrinare și argumente polemice din arsenalul isma'ilit.

În scurta lor perioadă de expansiune, druzii au adoptat, de asemenea, în linii mari, calea propovăduirii adoptată de isma'iliți, sau mai degrabă s-au mulțumit să o mențină pe aceea a fatimizilor. Mesagerii druzi erau împărțiți în trei categorii: *da'i* (pl. *du'at*), „misionari", *ma'zun*, „autorizați" și *naqib*, „priveghetori". Agenții care făceau parte din aceste trei categorii alcătuiau o clasă specială, cerându-li-se o supunere deplină. În vârful acestei caste cu caracter aproape clerical se găseau *da'i*, „însărcinații cu misiuni"; ei comandau membrilor din celelalte două clase. „Autorizații" primeau jurămintele și angajamentele semnate de adepți. Funcția de *naqib*, numită și *mukassir*, „spărgător", este prea puțin cunoscută. Acest tip de organizare, foarte structurat și rar pentru islam, nu avea să funcționeze decât în vremea expansiunii

druzismului. Se poate pune întrebarea dacă nu a fost gândită exclusiv pentru această perioadă.

Propovăduirea druză pare să fi câștigat adepți în toate centrele în care erau reprezentați isma'iliții și unde prezența lor le pregătise terenul: în Egipt, Arabia, Siria și Indii. Ea se adresa în egală măsură și creștinilor. Toată această mișcare pare să fi încetat brusc după tulburările provocate de disputa dintre Hamza și Darazi și de moartea lui Hakim. De la această dată, pentru a se simți mai sigur de păstrarea secretului, druzismul s-a retras cu grijă înlăuntrul său. Această atitudine de taină și izolare absolută a fost păstrată până în zilele noastre. Nu numai că druzismul nu mai desfășoară nici un fel de propagandă, dar îi refuză cu hotărâre chiar pe prozeliții care doresc să adere. Este probabil că moartea lui Hakim și apoi căderea Califatului fatimid nu i-au permis să-și păstreze și adepții pe care pare să-i fi dobândit la început în afara granițelor Siriei.

Dogmatica druză se rezumă la „cunoașterea lui Dumnezeu, Domnul nostru, *mawlana*", adică Hakim. În ce privește unitatea și simplitatea naturii divine, ca în toate „sectele" și'ite, teodiceea druză reproduce datele mu'tazilite: „Dumnezeu (adică Hakim)", spune Hamza, „este unic, lipsit de orice atribut; el este singur, dar nu din privațiune, și este prea înalt pentru a putea fi definit. Limba rămâne mută, mintea își mărturisește neputința de a rosti așa cum trebuie unitatea Creatorului". Druzii sunt atât de încântați de aceste teorii, încât socotesc în mod naiv că sunt singurii care predică unitatea divină, *tawhid*, în toată rigoarea ei. De aceea și-au luat numele de *muwahhidun*, „unitarieni". Am notat mai sus că ei încearcă să concilieze în Hakim, după modelul docetismului[231], uniunea dintre natura umană și natura divină. „El ne-a îngăduit", mai spune Hamza, „să vedem **vălul** sub care s-a ascuns și **locul** de unde binevoiește să ne vorbească, astfel încât să poată fi adorat sub o formă sensibilă; toate acestea le face din deplină milostivire și bunătate față de oameni." Teoreticienii lor argumentează că această taină reprezintă „meritul credinței druze, îngăduindu-i să primească încuviințarea liberă a spiritului".

În etica druză se întâlnește din nou numărul șapte, preluat de la isma'iliți. Prin urmare, cei cinci „stâlpi ai islamului" au devenit șapte

[231] Erezie din primele secole ale creștinismului, care susținea că trupul lui Iisus Hristos era o simplă aparență, împotriva învățăturii bisericii despre întruparea Fiului ca "om adevărat și Dumnezeu adevărat".

precepte, augmentate astfel de Hamza cu două elemente, prin adăugarea războiului sfânt și a supunerii față de autoritatea zeului Hakim. Cei cinci „stâlpi ai islamului" au fost răsturnați de unitarianismul druz sau au fost doar reformulați prin metoda alegorică. Astfel, semnificația postului este, de fapt, renunțarea la religiile anterioare. Hamza nu ezită să trateze drept ridicol pelerinajul la Mekka. Când va reveni, Hakim va distruge acest oraș, ca și Ierusalimul[232].

Prima îndatorire a druzilor este cinstea. Aceasta trebuie să fie absolută și nelimitată între adepții unitarismului druz. În relațiile cu ceilalți, druzii sunt autorizați să recurgă la subterfugiile *taqiyya*, cu conștiința netulburată. Această teorie comună întregii *Și'a* nu a fost nicăieri dezvoltată și pusă în practică mai bine decît la druzi. Una dintre cărțile lor religioase îi scutește de a fi cinstiți cu „oamenii căzuți în neștiință și beznă", adică aceia ce nu sunt druzi. Cinstea se reduce în acest caz, susține lucrarea respectivă, la o simplă datorie de politețe, dar nu atrage nici o obligație morală față de nondruzi. Această îndatorire este valabilă numai față de **unitarieni**. Când este vorba de nondruzi, unitarienii pot nega totul: datorii pe care le au, depozite pe care le-au primit, complicitatea la un delict, dacă mărturia respectivă i-ar compromite pe ei sau pe un alt unitarian, sau dacă ei se găsesc temporar într-o situație neplăcută.

În afara acestor cazuri, adevărul își reintră în drepturi și cinstea devine obligatorie pentru ca, după cum afirmă sentențios moraliștii druzi, „relațiile între semeni să nu fie rupte în lumea aceasta". Această teorie i-a condus, ca și pe masoni, la imaginarea unor semne și parole care să le permită să se recunoască între ei.

A doua îndatorire o constituie ajutorul reciproc pe care druzii trebuie să și-l acorde în detrimentul și împotriva tuturor. Iată de ce rebeliunile locale s-au întins curând în toată lumea druză. A treia, a patra și a cincea recomandă recunoașterea religiei lui Hakim, susținerea unității „Domnului nostru" și renunțarea la orice alt cult. Aceste precepte impun să fie îmbrățișată doctrina unitară druză **în interior**, să se adere la ea cu mintea și inima; dar oare impun, cu orice preț, susținerea **publică** a acestei credințe?

---

[232] Hakim a rămas celebru și prin faptul că a încercat să spargă, cu o rangă de fier, Piatra Neagră din sanctuarul de la Mekka.

Învățăturile actuale ale druzilor, ca și „Adeziunea" lor, îi autorizează nu numai să-și ascundă religia – așa cum recomandă teoria *taqiyya* – ci și să se conformeze în societate practicilor cultului dominant, numai din rațiuni de circumstanță. Pentru druzi, faptul că beneficiază de această permisiune nu echivalează deloc cu lipsa de respect și nici nu reprezintă o apostazie. După aceea, ca și mai înainte, coreligionarii lor îi consideră druzi și îi acceptă ca atare. Una dintre cărțile lor religioase interzice „comunicarea tainei Domnului nostru" (adică Hakim), iar „Adeziunea" adaugă că „propovăduirea este întreruptă și calea ei rămâne închisă", adică „închisă pentru cei ce nu sunt druzi", ceea ce implică interdicția de a mai accepta prozeliți. Al șaselea și al șaptelea precept obligă la „a fi mulțumit cu operele Domnului nostru și supus față de voile lui". La druzi, numărul sufletelor este considerat invariabil. Metempsihoza condamnă aceste suflete să treacă succesiv prin mai multe trupuri. Ele se reîncarnează neîncetat și imediat. Prin urmare, în cadrul colectivității druze are loc o compensație constantă între nașteri și decese.

Ansamblul acestei doctrine și al acestei morale este valabil pentru inițiații de ambele sexe. Așa cum se întâmpla altădată la qarmați, femeile pot cere în egală măsură să fie inițiate. Proporția inițiaților a rămas întotdeauna foarte redusă.

În zilele noastre, druzii sunt împărțiți în două mari categorii: „duhovnicești", *ruhani*, și „trupești", *jismani*. Prima categorie îi cuprinde pe cei inițiați în „taina Domnului nostru". Se presupune că inițierea aproape că i-a dematerializat, unind inteligența lor mărginită cu Inteligența universală. Acești „duhovnicești" veghează asupra tezaurului religios, care este păstrat strict secret. Din masa „duhovnicești" se disting *ra'y* sau *ra'y ad-din*, numiți și *șayh al-'aql*. Aceștia sunt îndrumătorii religioși propriu-ziși, mereu în număr mic; sunt apoi *'aqil* (pl. *'uqqal*), literal „cumpătații". Acesta este calificativul acordat în general tuturor inițiaților. Termenul *ajawid* îi desemnează pe inițiații de gradul al doilea. Pentru femeile „spirituale", sau inițiate, există de asemenea trei grade de inițiere: a) *'aqila*, b) *jawida*, c) *raqiya*.

Categoria „corporalilor" îi cuprinde pe marea majoritate a druzilor, profani sau neinițiați: mai întâi emirii, apoi *jahil* (pl. *juhhal*), literal „ignoranții". Emirii administrează treburile vremelnice ale comunității druze, reprezentând puterea seculară. „Ignoranții" sunt oștenii ei. Această îndatorire revine și „spiritualilor" de toate gradele,

fără a-i excepta pe îndrumătorii religioși, care pe timp de război trebuie să se arunce în luptă, amestecându-se în mod democratic cu masa „ignoranților". Întrucât nu cunoaște nici un fel de ritual liturgic, masoneria druză nu simte nevoia să construiască edificii religioase. Ea se mulțumește cu loje sau *halwa*, „refugii" în care au acces numai inițiații. Dintre sărbătorile musulmane ei nu celebrează decât *'Așura* (ziua a zecea din luna *muharram*) și „Sărbătoarea Sacrificiului"[233].

Nusayriții. Așa cum am notat mai sus, mai multe dintre aceste secte au dus la extrem venerația lor fanatică pentru 'Ali și linia lui genealogică. Ele admit imanența absolută, pătrunderea completă, *hulul*, în divinitate; în cazul imamilor 'alizi, elementul uman este absorbit de cel divin. Specialiștii musulmani în erezii îi reunesc sub numele de „și'iți *gulat*", adică „extremiști", „exaltați". Pe lângă această exagerare, unele grupări l-au proclamat pe 'Ali egalul sau chiar superiorul lui Muhammad. Cu bună știință sau nu, Arhanghelul Gabriel se pare că a transmis lui 'Ali, în locul lui Muhammad, mesajul revelației coranice, astfel că gruparea imamită *Gurabiyya* s-a considerat îndreptățită să-l blesteme pe arhanghelul necredincios. Divinizându-l pe 'Ali, unele subgrupări isma'ilite neteziseră calea druzismului și neoisma'ilismului pentru adepții *huja*. La acești isma'iliți extremiști, 'Ali, care era deja considerat întruparea Sufletului universal, emanația esenței divine și creatorul lumii vremelnice, a urcat încă o treaptă, devenind Dumnezeu.

Nimeni nu a mers pe această cale mai departe decât nusayriții – numiți adeseori *Ansarié* datorită unei deformări popularizate, din păcate, de călătorii occidentali derutați de pronunția comună, care creează confuzie cu termenul *Ansar*, referitor la „Susținătorii" lui Muhammad. Ca răspuns la solicitarea adresată de nusayriți autorităților franceze care guvernau Siria, ei au primit denumirea oficială de *'Alawi*, „'alawiți", o altă denumire ambiguă, de vreme ce se potrivește cu adevărat numai 'alizilor, adică șerifilor, descendenții lui 'Ali. Vom nota mai jos unul dintre motivele pentru care ei doresc să fie numiți 'alawiți.

---

[233] *'Id al-Adha*, sărbătoarea care are loc cu ocazia pelerinajului la Mekka, în a zecea zi a lunii *Zu l-Hijja*.

Secta și denumirea nusayriților au la origine pe un anume Ibn Nusayr. Acesta era agentul, *wakil*, al celui de-al unsprezecelea imam 'alid, Hasan al-'Askari, dispărut în anul 873. Existența nusayriților în Siria ca sectă autonomă și complet organizată este semnalată de Al-Baqilani (m. 1012), Ibn Hazm (m. 1062) și polemiștii druzi, Hamza Ibn 'Ali și alții. Sistemul religios al nusayriților reprezintă un sincretism ciudat de elemente creștine, păgâne și musulmane; acestea din urmă au fost preluate din teoriile și'ite cele mai exaltate și de la isma'iliți, a căror doctrină o reformulează în unele aspecte, cum ar fi de pildă Sfânta Treime a lor. La nusayriți 'Ali devine pur și simplu o întrupare a divinității. O altă trăsătură caracteristică a religiei lor este dezvoltarea pe care a cunoscut-o liturghia, care rămăsese în stare incipientă în toate celelalte grupări ale islamului, ortodoxe sau nu. Ei îi consideră *zahiriți*, „literaliști", pe și'iții duodecimani, care aplică totuși în exegeza coranică alegoria, *ta'wil*.

Prima dintre credințele lor este existența unei Sfinte Treimi. Aceasta este formată dintr-un principiu fundamental, numit *Ma'na*, „Sensul", și din două ipostaze care se nasc din „Sens". Cele două ipostaze primesc numele de *Ism*, „Nume", și respectiv *Bab*, „Poartă". „Sensul" reprezintă divinitatea arhetipală, însăși esența lui Dumnezeu. Aceste denumiri „derivă dintr-o teză foarte ciudată asupra mecanismului cunoașterii, genezei ideilor și inițierii în adevăr"[234]. „Numele", denumit și „Vălul", este manifestarea exterioară, revelația publică a „Sensului". „Poarta" conduce la el ca un fel de „Duh sfânt", însărcinat să ajute la atingerea sensului ascuns, la cunoașterea tainelor religiei, întrucât este vorba de o religie ezoterică și inițiatică.

Cele trei persoane ale treimii au apărut în trupuri omenești, în fiecare dintre cele șapte cicluri – împrumut din teoriile septimanilor – în care se împarte istoria lumii. Ultima dintre aceste manifestări, sau întrupări, a coincis cu perioada hegirei. Ea era alcătuită din 'Ali, Muhammad și Salman al-Farisi – Muhammad fiind „Numele" lui Salman, care era „Poarta". Anunțat de Salman, „Înaintemergătorul", 'Ali a fost înscăunat de Muhammad. Cât despre Salman, acesta este un obscur și legendar, dacă nu mitic, „Prieten" al Profetului, preamărit de isma'iliți și venerat de toate grupările și'ite, care l-au socotit unul dintre principalii adepți ai lui 'Ali. Numele lui figurează în ceremonialul de acceptare în vechile bresle de artizani din Orient.

---

[234] Louis Massignon (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.

Deși persoanele din Sfânta Treime sunt declarate „inseparabile", ultimele două, Muhammad și Salman, nu sunt plasate pe același plan cu 'Ali: *'Ali al-'A'la*, „'Ali Preaînaltul", cum îl numesc nusayriții. Aceștia sunt prezentați mai degrabă ca emanații ale divinității arhetipale, adică 'Ali. El este acela care l-a creat pe Muhammad. La rândul lui, acesta „l-a creat pe Domnul Salman, din lumina luminii lui". Această exaltare, această întâietate foarte marcată a lui 'Ali permit nusayriților să se proclame *muwahhidun*, „unitarieni". Treimea este desemnată prin simbolul *'Ams*, format din literele *'ayn, mim, sin*, inițialele numelor celor trei ipostaze nusayrite: 'Ali, Muhammad, Salman. Relațiile dintre cele trei persoane divine și speculațiile pe care le încurajează constituie „taina lui *'Ams*", marele arcan[235] revelat adepților în ședințele inițiatice. Ele alimentează de asemenea discuțiile dintre sectele nusayrite. Salman a luat asupra lui misiunea de a-i crea pe cei „Cinci Incomparabili" (*aytam*), un fel de arhangheli. Lista acestora a fost stabilită alegându-i dintre „Prietenii" Profetului, *Sahaba*, pe adepții lui cei mai înfocați. Acestor „Incomparabili" le-a revenit sarcina creației lumii.

Până aici toți nusayriții s-au declarat de acord. Dar care este simbolul vizibil al divinității, prin care se manifestă ea în mod permanent? Dintre fenomenele naturale, care ar trebui să fie considerat drept sălașul ființei divine și obiectul sensibil către care trebuie să se îndrepte cultul religios? Opțiunea pentru un asemenea simbol a dat naștere celor patru grupări în care sunt împărțiți: *haydari, șimali, kilazi* și *gaybi*.

Unii caută simbolul religios fie în Soare și Lună, fie în strălucirea care precede răsăritul sau însoțește apusul Soarelui. Alții cred că îl află în aer sau văzduh. Aceste divergențe le-au atras adepților *șimali* numele de *șamsi* sau „adoratorii Soarelui", iar adepților *kimali* numele de *qamari*, „adoratorii Lunii". Un nou motiv de discordie a apărut când s-a pus problema de a decide dacă aceste fenomene naturale sunt simbolul lui 'Ali, al lui Muhammad sau al lui Salman. Aceste discuții au alimentat polemici subtile și inutile printre teoreticienii nusayriți. Noi ne mărginim să menționăm faptul că au existat.

[235] Cuvânt de origine latină (*arcanum*), „taină", „mister".

Nusayriții cred în metempsihoză. În concepția lor, Calea Lacteee este formată din sufletele credincioase „unitariene", devenite stele. A doua sură din *Coranul* nusayrit nu este decât o rugă fierbinte ca, în mod excepțional, credinciosul să fie scutit de gradele inferioare ale metempsihozei, adică de trecerea prin trupul animalelor, pedeapsă ce reprezintă de fapt Infernul nusayrit. Singuri printre grupările islamice, ortodoxe sau nu, ei admit dogma păcatului originar. În principiu, sufletele erau toate aștri strălucitori care se bucurau de viziunea intuitivă a lui 'Ali; numai că ele s-au adâncit în contemplația propriei lor splendori. Pentru a pedepsi acest orgoliu nemăsurat, 'Ali i-a exilat pe Pământ și i-a închis în trupuri omenești. Dar credința lor în caracterul divin al lui 'Ali le va îngădui să redevină aștri, după diferite transmigrații.

Ca și druzii, se împart în două clase: masa profanilor (*'amma*) și elita inițiaților (*hassa*). Inițierea, condusă de un fel de „naș" sau „unchi", durează cel puțin nouă luni și nu poate începe înainte de vârsta de 18 ani. Neofitul trece printr-o serie de încercări în cursul cărora primește inițierea. Aceasta este refuzată femeilor, ca și tuturor acelora care nu sunt născuți din tată și mamă de credință nusayrită. Forțați cândva să se ascundă, 'alawiții nu dețin edificii destinate cultului. Ținutul lor este totuși acoperit de nenumărate *qubba*, cupole de un alb strălucitor. Ridicate în vârf de deal, la vedere, ele adăpostesc mormintele sfinților și ale îndrumătorilor religioși. Sunt înconjurate de copaci seculari, deveniți și ei obiectul unui cult popular. Religia se manifestă la nivelul maselor profane prin vizitarea acestor sanctuare și prin sacrificii aduse acolo. Comunitatea 'alawită s-a reîntors practic la cultul Locurilor Sfinte, „sub tot copacul umbros"[236]. Pentru inițiat, religia se manifestă prin revelația simbolului sacru *'Ams*, prin explicația alegorică a cărților religioase și prin discuțiile și polemicile cărora acestea le dau naștere între grupările nusayrite.

Născut din *Și'a* și consacrat cultului lui 'Ali, nusayrismul a adoptat mai multe sărbători și'ite. Cea mai mare este aceea numită *Gadir Humm*, „Iazul Humm". Ea comemorează ziua în care, potrivit Tradiției imamite, Muhammad l-a înscăunat în mod solemn pe 'Ali ca înlocuitor al său. Acest dat – contestat de sunniți – nu era suficient

[236] În limba latină, în original: *sub omni ligno frondoso* (*Ieremia*, **2**, 20).

pentru a mulțumi fanatismul 'alid al nusayriților. În viziunea lor, Muhammad l-a proclamat cu această ocazie pe 'Ali drept *Ma'na*, „Sensul", adică esența însăși a divinității. Ei celebrează de asemenea sărbătoarea de la Kerbala, fără scenografia teatrală care o însoțește la imamiții duodecimani.

Mult mai neașteptată este, la nusayriți, adoptarea marilor sărbători creștine, o particularitate unică pentru grupările musulmane: Crăciunul (la 25 decembrie, pe stil vechi[237]), Anul Nou, Epifania sau Botezul (lui Hristos), numit *Gattas*, Floriile, Paștele, Înălțarea. Se adaugă apoi sărbătorile preluate din martirologia Bisericii ortodoxe: Sf. Varvara, Sf. Ioan Gură-de-Aur, Sf. Ecaterina. Ei poartă, de asemenea, nume creștine – fenomen fără pereche în islam: Matei, Ioan (*Yuhanna*, forma creștină, care înlocuiește forma musulmană *Yahya*), Gabriel, Spiridon (*Isbir*), Elena, Ecaterina etc.

Sărbătorile liturgice se săvârșesc uneori noaptea, pentru a păstra mai ușor secretul – fiind prezenți întotdeauna numai inițiații –, într-o casă particulară, aceea a unui demnitar nusayrit care acceptă să achite cheltuielile impuse de ceremonie. Imamul, sau oficiantul, este ales dintre îndrumătorii religioși, *șayh ad-din*, corespondentul *ra'is al-'aql* la druzi, care ia loc între doi preoți sau diaconi. Înaintea lor sunt așezate lumânări, tămâie, plante aromate și cupe cu vin. Unul dintre preoți îi tămâiază pe imam și pe participanții din preajmă. Apoi îi dă cădelnița celui de-al doilea preot, care trece printre rândurile celor prezenți pentru a-i tămâia. Deasupra cupelor cu vin, tămâiate în prealabil, se rostesc rugăciuni (*quddas*). Participanții își acordă sărutul păcii. După alte rugăciuni, imamul amestecă o parte din cupă cu aceea a diaconului. La acest semnal toți cei prezenți își golesc cupele și încep să cânte imnuri religioase.

E greu să nu remarcăm analogia acestei liturghii cu ceremonialul slujbei la creștini. Ea devine și mai vizibilă când adăugăm la această analogie și catehismul nusayrit. Textul lui menționează clar „sfințirea vinului"; după care adaugă: „cea mai mare taină a lui Dumnezeu este aceea a trupului și sângelui, despre care Iisus a spus: Iată trupul meu și sângele meu; mâncați și beți din acestea, căci ele sunt viața

[237] Autorul precizează că se referă la ritul creștin oriental, care a păstrat calendarul iulian, și nu a trecut la cel gregorian, precum Biserica apuseană.

veșnică. Vinul se numește *'Abdunnur*[238], pentru că Dumnezeu s-a dezvăluit prin el". În Egipt, în vremea sultanilor mameluci, jurământul impus nusayriților era formulat astfel: „Dacă jur strâmb, voi smulge din pământ butucii viei".

Potrivit lui René Dussaud[239], nusayriții prezintă „exemplul remarcabil al unei populații care a trecut direct de la păgânism la isma'ilism". Astfel, ei nu au fost niciodată creștini, „ipoteză cu totul hazardată"[240]. Rămâne atunci să fie explicat acest fenomen cu totul izolat în istoria islamului, să fie justificată adoptarea și proveniența împrumuturilor care păstrează o amprentă atât de pronunțat creștină: folosirea în ceremoniile cultuale a vinului, lumânărilor, tămâii, sărutului păcii, împrumutarea unui vocabular liturgic (*quddas, milad* etc.) specific creștin, un ansamblu de sărbători creștine și de ceremonii care au fost eliminate cu grijă din manifestările islamice de cult, inclusiv la sectele cele mai îndepărtate de principiile ortodoxe coranice.

La nusayriți taina religiei este păstrată și mai strict decât la druzi, dacă se poate. Trădarea ei atrage condamnarea le moarte a celui vinovat. Ca și la druzi, adepților le este permis să se conformeze, în societate, religiei dominante: creștini cu creștinii, musulmani cu musulmanii. Ei afirmă uneori: „Noi, nusayriții, suntem trupul, celelalte culte sunt un veșmânt. Iar veșmântul nu schimbă natura omului și îl lasă așa cum este. Așadar, noi rămânem mereu nusayriți, chiar dacă în afară adoptăm practicile religioase ale vecinilor noștri".

Li s-au atribuit, ca și vecinilor și dușmanilor lor istorici, isma'iliții, unele practici și reuniuni indecente. Marea taină în care își învăluie slujbele, mai ales aceea de noapte, ca și folosirea liturgică a vinului aveau să confirme aceste zvonuri răuvoitoare, mai ales în ochii musulmanilor. Mandatul francez a pus capăt jignirilor cu care îi copleșiseră autoritățile turcești. Ritualul nusayrit răspundea la aceste jigniri prin blesteme la adresa islamului și prin rugăciuni „ca puterea otomană să fie distrusă".

---

[238] În limba arabă, în original: „Robul Luminii".

[239] Arheolog și istoric francez, cunoscut pentru cercetările lui în Siria, unde a descoperit cel mai vechi text cu caractere arabe găsit până în prezent (din anul 328).

[240] Louis Massignon (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.

În zilele noastre, 'alawiții, care participă la guvernarea ținuturilor muntoase în care ei constituie majoritatea populației, nu se mai feresc să se afirme public. Acordând grupării *metwali* dreptul de a avea propriile tribunale de rit *ja'fari*, autoritățile franceze au acceptat ca și hotărârile tribunalelor religioase nusayrite să aibă putere de lege: o favoare pe care Imperiul otoman le-o refuzase în mod constant, forțându-i să urmeze ritul musulman oficial. Femeile lor nu sunt silite să adopte nici o practică religioasă anume; ei le acordă o mare libertate de mișcare și nu le obligă să poarte văl. Adepții beneficiază numai în cazuri excepționale de permisiunea coranică de a avea mai multe neveste. Nu urmăresc să propovăduiască și nici nu acceptă prozeliți. Literatura lor religioasă – constituită din polemică și poezie liturgică – dovedește o mare sărăcie intelectuală, cel puțin în acele părți care ne sunt cunoscute. Principala lor carte sfântă, *Kitab al-Majmu'*, o palidă copie a *Coranului*, este împărțită în șaisprezece sure. O altă *majmu'*, „culegere", enumeră și comentează sărbătorile rituale proprii sectei și nu a fost încă studiată din punct de vedere doctrinar. Nusayriții formează o populație de fermieri foarte harnici, răspândiți în Siria de nord și centrală; în Cilicia turcă se pare că trăiesc vreo 80 000. Numărul lor se ridică la circa 300 000 de adepți.

Gruparea 'Ali Ilahi. Apariția nusayriților datează de la sfârșitul secolului al IX-lea. Sistemul lor religios era în întregime constituit în momentul în care au sosit în Siria primii misionari druzi, care s-au pronunțat împotriva credințelor lor. Înrudită cu secta nusayrită, cu care este confundată uneori în așa măsură încât i se aplică același nume, este secta mult mai târzie – se pare că nu mai veche de secolul al XV-lea – a adepților *'Ali Ilahi* sau *'Ali Allahi*, adică „adepții Dumnezeului 'Ali". Ei înșiși își spun „Oamenii adevărului", *Ahl al-Haqq*.

Aceștia sunt răspândiți în Anatolia, în Iran, în Turkestan și în sudul Rusiei; în Siria de nord trăiesc circa 15 000, în clanurile kurde. Ei formează grupuri compacte în aceste diferite regiuni, dar încearcă să se ascundă, adaptându-se, ca și nusayriții, de formă, la practicile confesionale ale vecinilor. Aria lor de răspândire geografică destul de mare, fărâmițarea lor în funcție de etnie – kurdă, turco-mongolă, persană –, care conduce la aspirații violent opuse, secretul în care se învăluie siliți de împrejurări, folosind culegeri religioase redactate în

turcă, persană și kurdă, toată această încrengătură de circumstanțe nefavorabile nu le-a permis să ajungă – precum nusayriții – la o unitate relativă a doctrinei și a practicilor cultuale.

Ca urmare, ei sunt împărțiți în numeroase secte. Ceremonialul lor amintește de cel nusayrit. Se regăsește aici un fel de împărtășanie rituală în care intervin pâinea și vinul. Toți cred în caracterul divin al lui 'Ali. Ei îl consideră drept una dintre cele șapte întrupări istorice ale esenței divine, dar continuă să aștepte o ultimă parusie. Cei din Anatolia, numiți adeseori *'Alawi*, „'alawiți", mai popular *qizillbaș*, „capete roșii", au contacte și întrețin relații, inclusiv la nivelul îndrumătorilor religioși, cu grupările *bektași* și cu nusayriții. Cei din urmă îi consideră, fără ezitare, ca fiind una dintre subgrupurile lor, acesta fiind unul dintre motivele care i-au condus pe nusayriții din Siria să revendice oficial numele de „'alawiți".

Conceptele dogmatice ale acestor 'alawiți anatolieni – în majoritate de etnie kurdă – ar putea fi rezumate după cum urmează: nu există decât un singur „adevăr", *Haqq*, mai precis, 'Ali. La mistici, termenul „adevăr" îl desemnează pe Dumnezeul suprem. Al-Hallaj afirma identitatea lui cu adevărul. Prin urmare, lui 'Ali i se datorează toate revelațiile, 'Ali vorbind prin intermediul tuturor profeților. Toți, inclusiv Moise, Hristos și Muhammad, și-au primit misiunea profetică prin grația Dumnezeului 'Ali. La 'Ali se referă deci, în ultimă instanță, învățătura ezoterică a tuturor trimișilor cerului. Aceasta este și ideea pe care dorește s-o acrediteze numele lor de „Oamenii adevărului".

Este inutil să mai spunem că aceste secte – druzi, nusayriți, *'Ali Ilahi*, toate rezultate din *Șî'a* isma'ilită – nu mai au nimic comun cu islamul, cu excepția câtorva sărbători, a unei terminologii coranice și a unor atitudini convenționale în spatele cărora încearcă să-și ascundă particularitățile religioase. Iată, fără îndoială, de ce reprezentanții lor nu au fost invitați la Congresul califatului (vezi *infra*, p. 207), la care au fost totuși convocați adepți ai celorlalte secte: 'ibadiți, imamiți duodecimani, zaydiți și chiar isma'iliți.

VIII. REFORMIȘTI ȘI MODERNIȘTI

Reacțiune și reformă. Una dintre trăsăturile caracteristice ale islamului este spiritul conservator. El se prezintă ca religia *Sunnei* și a Tradiției. Nu cunoaște mântuire dincolo de calea trasată de *Sunna*, „cutuma", și de Profet, cale urmată de „Strămbunii drepți" (*as-Salaf as-salih*). Orice inovație, *bid'a*, orice abatere de la *Sunna* îi pare suspectă și sinonimă cu erezia, atâta vreme cât consensul, *ijma'*, nu a aprobat-o. Acesta este principiul reprezentat de calificativul „sunnit", adoptat de ortodocși, ca și acela, mult mai modern, de *salafiyya*, adică adepți și următori ai strămbunilor, *salaf*, pl. *aslaf*, un fel de „Părinți ai Bisericii" islamice.

Totuși, viața nu ține seama de teoriile abstracte. Pentru a trăi, chiar și în ritm lent, islamul a fost silit să se supună condițiilor pe care le respectă toate organismele vii. Ca și ele, s-a modelat și s-a adaptat mediului înconjurător și circumstanțelor, acceptând variante și compromisuri. Această evoluție începută puțin după moartea Profetului, chiar la Medina, „leagănul Sunnei", *Dar as-Sunna*, a continuat fără întrerupere până azi. Inovațiile combătute inițial – menționăm de pildă tiparul, autorizat numai în 1729 prin *fatwa* speciale[241] – au fost până la urmă întărite cu autoritatea consensului. Pentru a le legitima a fost inventată teoria inovației lăudabile și binevenite, numită *bid'a*.

Apariția acesteia nu a dezarmat reacțiunea ortodoxă. Au existat mereu fanatici care au luat asupra lor misiunea de a „reînsufleți cutuma", *ihya as-Sunna*, protestând neîncetat împotriva abuzurilor săvârșite sub acoperirea consensului. Aceasta a fost atitudinea

[241] Se știe că, neputându-și tipări cărțile de cult în țara lor, unde autoritățile otomane interziceau folosirea tiparului, arabii creștini din Patriarhatul Antiohiei au apelat la Țările Române, tipărind la Snagov *Liturghierul greco-arab* (1701) și *Ceaslovul* arab (1702). Tipografia arabă, dăruită de Constantin Brâncoveanu și Antim Ivireanu, a fost apoi transferată la Alep, unde a apărut în 1706 *Psaltirea arabă*.

adoptată de zahiriți, sau „literaliști". Ulterior, reacțiunea a întâlnit cel mai prelungit ecou printre hanbaliți. Pe aceștia, nici un eșec nu i-a descurajat. Nici măcar faima lui Al-Gazali nu i-a făcut să dea înapoi. Și totuși comunitatea ortodoxă îi era recunoscătoare acestuia pentru că, demonstrând posibilitatea existenței unui acord între filosofie, teologie și mistică, lucrase cu folos la „Reînsufletirea științelor religiei", după cum sună titlul uneia dintre principalele lui lucrări[242].

Ibn Taymiyya. Cel mai original dintre toți protestatarii este, fără îndoială, autorul polemic sirian Taqi ad-Din Taymiyya, al cărui nume l-am menționat în mai multe rânduri. Activitatea lui, lipsită de unitate, a acoperit întregul domeniu al disciplinelor islamice. Logician necruțător, continuând lupta lui Ibn Hanbal împotriva scolasticii (*kalam*), Ibn Taymiyya s-a declarat împotriva metodelor speculative pe care aș'ariții și Al-Gazali le puseseră cu pricepere în serviciul ortodocșilor.

El a contestat valoarea consensului creat prin acordul laborios al dascălilor religioși. Neobosit denunțător al ereziilor, și-a petrecut toată viața combătând inovațiile și descoperind încălcări ale spiritului ortodox. Ibn Taymiyya, un dușman înverșunat al frățiilor mistice, numit de Az-Zahabi „Stindardul asceților", a scos în afara legii nu numai cazuistica în jurisprudență, dar și veneratia pentru monumentele care marcau trecerea Profetului pe pământ. El a condamnat cultul sfinților și al mormintelor acestora. Adept al Școlii hanbalite, reclama sancțiunile cele mai dure pentru abuzurile pe care le denunța, adeseori pedeapsa cu moartea. Pamfletele lui polemice poartă titluri sugestive, ca de pildă „Sabia fără teacă", *As-Sarim al-maslul*. Spiritul său de dreptate nu poate fi pus la îndoială. Vina lui a fost că nu a tolerat decât un singur ideal religios, acela pe care și-l făurise singur. Zelul lui neînfrânat, hrănit cu o erudiție incontestabilă în ce privește textele tradiționale, nu putea decât să deranjeze conservatorismul învățaților contemporani. Potrivit lui Ibn Battuta[243], aceștia au

[242] *Ihya 'ulum ad-din*, lucrare scrisă de Al-Gazali pe parcursul mai multor ani, după plecarea lui de la Bagdad în 1095, când a ales calea peregrinării. El propunea ca frica de Allah să devină centrul tuturor acțiunilor, înlocuind atitudinea religioasă prea puțin cucernică, specifică epocii lui.

[243] Călător medieval arab (n. 1377, Tanger, Maroc, m. 1369), autorul unei ample și agreabile descrieri a călătoriilor sale; care l-au purtat până în China, deși la plecarea sa din Maroc, în 1325, își propusese să facă doar pelerinajul la Mekka. A străbătut în total

socotit că „avea mintea tulburată", fiind victima unei stări spirituale numită uneori *odium theologicum*[244].

Ca urmare, el și-a petrecut cea mai mare parte a activității lui frământate în temnițele inchiziției musulmane, fie la Cairo, fie la Damasc – unde a murit (în 1328) închis în cetatea acestui oraș – fără să renunțe deloc la intransigența lui, fără să-și întrerupă, nici măcar când se afla în lanțuri, polemicile susținute cu voce tare sau în scris. Discipolul lui, Ibn Qayyim al-Jawziyya din Damasc (1292-1350), a trecut prin aceleași încercări și a desfășurat aceeași activitate cercetătoare, de polemist. El a stat o vreme în temniță pentru că a condamnat pelerinajul la Hebron, la mormintele lui Abraham și ale profeților[245].

Amândoi au cunoscut experiența ciudată de a fi glorificați și citați atât de wahhabiți, cât și de progresiștii moderniști. Aceștia din urmă editează sau reeditează pamfletele cele mai uitate ale neîmblânzitului controversist damaschin, Ibn Taymiyya. Ei cred că nu pot să-și arate mai bine recunoștința pentru loviturile dure pe care acesta le-a dat superstițiilor introduse în practica islamului. Ibn Taymiyya, care în timpul vieții fusese dușmanul sufismului, „a fost îngropat în cimitirul sufiților" din Damasc (după cum susține Az-Zahabi). Locul unde este îngropat aprigul dușman al cultului mormintelor continuă să primească veneratia vizitatorilor.

Wahhabiții. Așa cum am menționat, toate sectele pe care le-am studiat în capitolul precedent s-au născut dintr-o dispută politică privitoare la chestiunea succesiunii lui Muhammad. În secolul al XVIII-lea, un arab din Najd avea să creeze o nouă mișcare disidentă. Acest înnoitor, numit Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1791), s-a născut la 'Uyayna, localitate modestă din Najd. Tatăl său, un învățat hanbalit pe nume 'Abd al-Wahhab, și-a transmis numele wahhabiților cu toate că el personal a fost departe de a aproba toate exagerările puritane ale fiului său. Sub îndrumarea lui, fiul său

---

cca 150 000 km. Britanicul Tim Mackintosh-Smith a refăcut parțial același traseu, în anii 1990, căutând urme ale trecerii sale (vezi *Travels with a Tangerine*, Londra, 2001).

[244] În limba latină, în original: „ură teologică".

[245] Patriarhul Abraham a cumpărat la Hebron (ar. *Halil*) grota Macpela, în care a fost înmormântat el însuși, apoi Isaac, Rebeca, Lia și Iacob. O biserică zidită în 1115 a fost transformată în moscheea *Haram al-Halil*, în 1191, de către sultanul Saladin.

Muhammad s-a inițiat în învățăturile islamice. Tendințele lui novatoare și condamnarea anumitor rânduieli ale islamului tradițional nu au întârziat să iasă la lumină de îndată ce a plecat spre Hijaz.

A studiat o vreme la Medina. Este posibil ca în acest oraș să fi descoperit cu entuziasm scrierile lui Ibn Taymiyya. În același timp, el dădea frâu liber criticilor cu privire la vizitele și ceremoniile săvârșite la mormântul Profetului. După întoarcerea lui și o scurtă ședere în Najd, a mers la Basra, unde ideile lui exaltate au făcut să fie izgonit. Așezat în fine în țara lui, s-a adresat fără succes mai multor conducători arabi, pentru a-i câștiga de partea doctrinei lui. Către 1745, a reușit să pătrundă în anturajul lui Muhammad Ibn Sa'ud, emirul Najdului (m. 1768), care a devenit ginerele lui. Susținut de acesta, și-a impus, pe jumătate prin persuasiune, pe jumătate prin forță, crezul său, care a devenit religie de stat în Najd, unde s-a răspândit și a fost menținută prin puterea seculară. Beduinii au fost nevoiți să se încline și să ia în serios rânduielile islamului.

Înnoitorul wahhabit reia toate tezele învățătorului său, Ibn Taymiyya. Ca și acesta, pentru a readuce islamul la Vârsta de Aur din vremea Profetului și „Prietenilor" lui, el predică întoarcerea la „singurele" izvoare ale revelației: *Coranul* și *Sunna* primară, dar aplicând interpretările specifice wahhabismului. În ce privește teodiceea, exegeza și tradițiile, el respinge orice notă speculativă. Ca și zahiriții, acceptă sensul literal al *Coranului* și al hadithului, cu toate nuanțele lor antropomorfiste, fără a încerca să cerceteze „modalitatea", *kayf*, fără să se oprească măcar la nuanțele de sobrietate introduse de teologia căii de mijloc, aceea aș'arită. Condamnă toate inovațiile prin care islamul a încercat să se adapteze la situațiile schimbătoare, toleranța introdusă în spiritul progresului, ca efect al condițiilor lumești sau prin uitarea vechii austerități. Moscheile trebuie readuse la forma lor din vremea Profetului: fără mozaicuri și elemente poleite cu aur, fără minarete și *mihrab*, nișa care indică direcția rugăciunii. Acesta este antimodernismul, în toată rigoarea și în toate formele lui.

Sultanii otomani – de pildă Murad al IV-lea (1632-1640) – interziseseră inițial tutunul și cafeaua, până ce acestea au fost îngăduite prin *fatwa* speciale. Ibn 'Abd al-Wahhab refuză atunci să recunoască legitimarea acestora de către consens. El condamnă în același timp muzica, purtarea, de către bărbați, a veșmintelor de mătase și a bijuteriilor din aur și argint. Perpetuând tradiția din vechime, puritanii wahhabiți aprobă *istisqa*, rugăciunile pentru ploaie pe timp de

secetă; dar nu acceptă ca aceeași binecuvântare sau altele să fie cerute la mormântul unui sfânt și nici la cel al Profetului.

Fără a condamna deschis – cum făcuse Ibn Taymiyya – vizita la acest din urmă monument, ei interzic rugăciunile și orice manifestări de venerație religioasă în apropierea lui. Interzic de asemenea procesiunile și rugăciunile publice pe timp de ciumă sau alte calamități. Emirul Najdului, Ibn Sa'ud, îi scria pașei din Damasc, în primii ani ai secolului al XIX-lea: „Interzicem înălțarea de edificii pe morminte, credința în sfinți, profeți și martiri; apoi, frățiile faqirilor, dervișilor, pe scurt, rolul de intermediar atribuit unor simple făpturi omenești. Aceste convingeri și instituții le socotim a fi pătrunse de politeism. Asemuim păcatelor grave, în aceeași măsură cu vinul, și jurământul, dacă nu e făcut în numele lui Allah, precum și jocurile de noroc..."! Doctrina lor condamnă ca idolatră ideea de a atribui Profetului alte cunoștințe decât revelația sau presupunerea că o făptură omenească, profet sau sfânt, are vreo putere hotărâtoare, ca și toate obiceiurile legate de superstiții: credința în prevestiri, zile norocoase sau nenorocoase etc.

Wahhabiții au trecut curând de la polemici la fapte. Mai întâi s-au îndreptat împotriva orașelor sfinte ale și'iților, Najaf și Kerbala, unde au jefuit bogatele sanctuare. Stăpâni peste Arabia centrală, în 1803 și 1804 au pus stăpânire pe Mekka și Medina. Acolo au silit dascălii religioși și populația să semneze o declarație cu privire la propriul *takfir* [246], adică să recunoască oficial că, până la acea dată, atât ei, cât și celelalte țări musulmane trăiseră în „necredință". Nefiind mulțumiți doar cu dărâmarea mausoleelor și a cupolelor ridicate pe morminte, ei au înlocuit cu stofe obișnuite vălurile de mătase care acopereau Ka'ba. La Medina au luat în posesie bogățiile adunate la mormântul lui Muhammad. Iar învățații locali au trebuit să le remită *fatwa* pentru a justifica acest gest îndrăzneț și să aprobe folosirea bogățiilor în interesul populației medineze. Timp de mai mulți ani au perceput taxe pelerinilor la Mekka, iar în final au suspendat pelerinajul. Iconoclaștii din Najd au fost supuși prin forța armelor. Decadența în care se afla Imperiul otoman a impus ca această misiune să fie încredințată puternicului pașă al Egiptului, Mehmet 'Ali. El și fiul lui au reușit să-i învingă numai după lupte care au durat

[246] În limba arabă, în original: „ispășire", „penitență", „pocăință".

aproape un sfert de secol. Emirul wahhabit a fost dus și executat la Constantinopol.

Ibn Sa'ud. Din acel moment împrejurul wahhabiților s-a așternut liniștea. Ei s-au împărțit între nord și sud, între cele două dinastii rivale, a lui Ibn Sa'ud și respectiv a lui Ibn Rașid, ale căror disensiuni au însângerat multă vreme Arabia centrală. La sfârșitul anului 1921, 'Abdel'aziz Ibn Sa'ud, emirul ereditar al Najdului de sud, a reușit să-l învingă pe adversarul său Ibn Rașid, emirul din Șammar sau Najdul de nord. Ibn Sa'ud a reușit să ocupe capitala Ha'il și să anihileze restul familiei. Aflat în conflict încă din 1918-1919 cu Husayn Ibn 'Ali, marele șerif de la Mekka, care în 1916 devenise regele Hijazului, Ibn Sa'ud a cucerit în vara anului 1924 orașele Tayf și Mekka. După un an de asediu, a reușit să ocupe și portul Jedda, ultimul refugiu al regelui 'Ali, devenit succesorul tatălui său, fostul rege Husayn. Acest succes a încheiat existența efemeră a regatului șerifian din Hijaz (1916-1925).

Ibn Sa'ud, care își luase înainte de aceste succese titlul de „sultan", a convocat un congres mondial al islamului, pentru a decide care avea să fie viitorul Hijazului, după care, fără a aștepta acest verdict, și-a adjudecat titlul de rege al Hijazului, al Najdului și al ținuturilor supuse acestora. Victoriile lui l-au transformat în suveranul cel mai puternic din Arabia. Posesiunile lui sunt mărginite de Irak, Palestina, Siria, Marea Roșie și Golful Persic. Personalitatea lui marcantă s-a afirmat prin crearea frăției numite *Ihwan* sau *Mudayyina*. Aceasta este o frăție de wahhabiți activiști: britanicul Philby o numește „o nouă masonerie". Ei formează organizația de propagandă a mișcării, „cadrele" din oastea lui Ibn Sa'ud, soldați de elită în campanie, fermieri pe timp de pace. În Najd existau circa șaptezeci de colonii agricole create de Ihwan. După șapte ani, cea de la Artawiyya număra deja, după spusele lui Philby, 10 000 de suflete.

Prozelitismul wahhabit a depășit granițele către statele arabe vecine cu Najdul, în Mesopotamia, 'Oman și Somalia. Mica grupare indiană numită „Oamenii *Coranului*", *Ahl al-Qur'an*, respinge în întregime islamul tradițional. Înființată în 1902, pretinde că se întemeiază numai pe *Coran*: și-a organizat o nouă ceremonie liturgică, lipsită de *azan*, respinge rugăciunea pentru sufletele morților etc. În Indii există un mare număr de grupări cu denumiri diverse, *salafiyya, ahl al-hadith, fara'idiyya* etc. Fără a adera în

totalitate la programul doctrinar al wahhabiților, toți se inspiră din tendințele lor reformiste. Același fenomen se observă și la unii intelectuali nord-africani. Aceste comunități neowahhabite – circa zece milioane de adepți în continuă mișcare și acțiune – urmăresc să curețe islamul indian de contaminările politeismului hindus.

Eroarea wahhabismului a fost că a contestat sau cel puțin a limitat în mod arbitrar rolul consensului. Prin ușurința cu care i-au anatemizat (*takfir*) pe toți ceilalți musulmani, prin interzicerea invențiilor moderne, cum ar fi telegraful (vezi *infra*, p. 195), prin exagerările puritanismului lor fără limită, wahhabiții și-au atras nemulțumirile sunniților, ca și prin violențele împotriva adversarilor lor, ca persoane, împotriva monumentelor și instituțiilor tradiționale ale islamului – excese pe care numai partizanii lor încearcă să le nege sau să le minimalizeze. Din punct de vedere strict legal, nu constituie însă o sectă, nici măcar o erezie în adevăratul sens al cuvântului. Ei sunt „Ultra", „Integriștii" din islamul ortodox. Discipoli ai lui Ibn Taymiyya, ei formează aripa de extremă dreapta a școlii hanbalite. De altfel, în ultima vreme și-au mai atenuat caracterul intransigent originar, cel puțin în mediile oficiale. Ei abuzează azi mai puțin de acuzația de *șirk*, „politeism", pe care o aduceau sunniților.

În cursul cuceririi orașelor sfinte din Hijaz, au făcut dovada unei relative moderații, apreciabilă totuși dacă este pusă în balanță cu atitudinea pe care o afișaseră cu un secol mai înainte. Au fost totuși făcute una cu pământul unele cupole și morminte prea înalte. Câteva sanctuare – precum acela ridicat pe locul nașterii Profetului, *mawlid* – au fost declarate apocrife și au fost dezafectate. La Medina, cimitirul venerat de la Baqi a fost devastat, dar tezaurul adunat la mausoleul lui Muhammad a fost respectat. Interzicerea cafelei – băutura preferată a suveranului wahhabit – a fost anulată sau a căzut în desuetudine. Circumstanțele le-au impus și alte concesii la fel de semnificative. Sultanul Najdului a adăugat la acest titlu pe acela de rege al Hijazului, dar nu a considerat că a ajuns la capătul rolului și ascensiunii sale. Astfel, în 1927 el a adoptat titlul de „rege al Hijazului, Najdului și ținuturilor supuse lor", pentru a schimba în 1932 denumirea statului în Regatul Arab Saudit. Întrucât apelase la lumea musulmană, politica lui necesita menajarea opiniei publice islamice și mai ales a islamului din India, unde își avea altădată cei mai influenți adepți. La 2 iulie 1925, la finalul

pelerinajului anual, el a emis în fața delegației învățaților din India următoarea declarație, ai cărei termeni au fost aleși cu grijă:

„Înaintea lui Dumnezeu și înaintea tuturor musulmanilor eu îmi iau angajamentul de a-i invita să îmbrățișeze religia veche... Credința mea și crezul meu sunt cele ale «Strămoșilor cucernici»; ritul meu (*mazhab*) este ritul lor. De fiecare dată când există un verset coranic explicit, un hadith autentic sau o poruncă ce vine de la primii patru califi, ori confirmată de conduita **unanimă** a „Prietenilor" Profetului, când se poate constata acordul celor patru imami, întemeietorii școlilor juridice, sau buna înțelegere dintre învățați, care sunt succesorii lor, respectându-se în același timp *Coranul* și *Sunna*, în toate aceste cazuri eu nu îmbrățișez altă credință și mărturisesc ceea ce au mărturisit strămoșii noștri cucernici".

Este greu de imaginat o formulare mai abilă. Chestiunile neplăcute sunt neglijate. Insistând asupra acordului doctrinar, după ce menționează „unanimitatea Prietenilor", textul evită să definească rolul care revine consensului și să stabilească punctul final al perioadei în care a funcționat. În aceste condiții, sunniții și wahhabiții puteau să i se alăture. Iată explicația revirimentului petrecut în tabăra ortodoxă, mai ales după ce au fost create mai multe *rabita*, societăți care invită la relații cordiale între grupările musulmane. De-abia dacă se mai aud câteva voci care amintesc *fatwa* prin care erau condamnați în trecut wahhabiții, la insistența autorităților musulmane – un lucru pe care astăzi toată lumea îl acceptă fără ezitare. În zilele noastre unii scriitori sunniți, mai ales din comunitatea *salafiyya*, fac fără nici o ezitare apologia doctrinei lor, susținând că au fost calomniați și că reabilitarea lor este un act de justiție.

Mai surprinzătoare pot părea simpatiile wahhabite ale intelectualilor și modernistilor musulmani. Scepticismul lor doctrinar ar fi trebuit să-i separe de acei credincioși sinceri care au fost înnoitorii Najdului și pentru care progresul consta, în mod esențial, în întoarcerea la un trecut cât mai îndepărtat. Astfel, într-o *fatwa* (din aprilie 1927) dascălii lor religioși au declarat că „nu cunosc natura exactă a telegrafului și nu au găsit nimic cu privire la el în scrierile cărturarilor." Până la obținerea altor informații, se abțin deci să condamne, dar și să aprobe. Ei cer suprimarea legislației civile, *qanun*, și a impozitelor necanonice, iar și'ității să fie obligați să se lepede de greșelile lor „idolatre". Pe lângă grupările neowahhabite din India, școala *Manar* este total devotată wahhabiților. Aceste

simpatii au ieșit la suprafață în mod zgomotos cu ocazia recentelor evenimente (1924-1925) care au revoluționat situația politică din Hijaz. Moderniștii s-au bucurat că au găsit în wahhabiți niște ajutoare binevenite, care îi puteau sprijini în reformarea islamului și în lupta împotriva superstițiilor, o luptă pe care o duc cu toată hotărârea. Altminteri, cele două grupări se întâlnesc și într-un alt punct din programul lor comun: dorința de a închide Peninsula Arabia în fața oricărei încercări străine de a pătrunde. Cine va învinge? Întârziații din Arabia sau cei care propun ca islamul să sară peste etape pentru a recâștiga avansul pierdut pe calea progreselor modernității? Congresul de la Mekka (din 1926) a însemnat punctul de plecare al unei rupturi. Moderniștii le-au reproșat wahhabiților intransigența lor incurabilă, iar lui Ibn Sa'ud faptul că nu s-a ținut de cuvânt, de vreme ce a luat, fără asentimentul lumii musulmane, titlul de rege al Hijazului și a anexat provincia Najd. Pentru musulmanii indieni, Hijazul aparține islamului mondial și ar trebui să fie administrat în numele acestuia.

Ahmadiyya. O încercare mai recentă de reformă a islamului – care datează din 1880 – a condus la crearea unei noi mișcări, numită *Ahmadiyya*. Întemeietorul ei, al cărei nume l-a preluat – Mirza Gulam Ahmad (m. 1908) –, născut în Qadiyan, în Punjab (India), a pretins că ar fi descoperit adevăratul mormânt al lui Hristos care, după ce a scăpat de hărțuirea de către evreii din Palestina, ar fi găsit refugiu în India, unde a și murit. Această „găselniță" a fost punctul de plecare al mișcării *Ahmadiyya*.

Principalele trei noutăți aduse de această sectă sunt hristologia, teoria despre Mahdi și aceea despre jihad. Acesteia din urmă îi datorează în primul rând aparența de reformă islamică. Ea reformulează în mod arbitrar nu numai hristologia evanghelică, ci și pe cea coranică. Dacă acest din urmă text neagă răstignirea, gruparea afirmă totuși că Hristos nu a murit, ci că „în puterea lui cea mare, Allah l-a înălțat la El, pentru ca toți oamenii *Cărții* să creadă în el înainte de moartea lui, iar el să fie martorul tuturor în Ziua Judecății".

Un hadith exploatat de cei care aspiră la titlul de Mahdi anunță apariția unui „reînsuflețitor" al islamului în zorii fiecărui veac nou. Gulam Ahmad s-a dat drept un asemenea reformator, întrucât a apărut la începutul secolului al XIV-lea de la hegira (1880 d.Hr. = 1299 H.). „Dumnezeu l-a trimis în vremurile noastre pentru

regenerarea omenirii, potrivit prevestirilor tuturor marilor profeți ai lumii: Muhammad, Iisus Hristos, Daniel, Isaia și ceilalți profeți din *Biblie*, ca și ale marilor profeți din Orient, cum ar fi Krișna, Zoroastru, Buddha și alții"[247]. El reunește misiunile amândurora, Mesia și Mahdi, care, în sistemul *ahmadiyya*, ar fi **unul singur** și nu **două** persoane, așa cum cred sunniții. Mahdi-Mesia adepților *ahmadiyya* are oroare de sânge. Contrar teoriilor wahhabiților indieni, care sunt mai agresivi, ei cred că războiul sfânt trebuie purtat în principal cu armele spiritului. Se lasă însă deschisă – pentru cazul în care circumstanțele se schimbă – opțiunea pentru folosirea unor mijloace mai energice.

Mișcarea are adepți mai ales în Punjab. Estimările oscilează între 75 000 și o jumătate de milion. Cifra maximă, evident exagerată, este furnizată de adepții *ahmadiyya*. Ei dețin câteva moschei în Europa (Anglia, Germania) și în Statele Unite ale Americii și editează publicații periodice și broșuri de propagandă. Mișcarea aspiră să devină o religie universală „nu numai pentru reforma islamului, ci și pentru regenerarea hindușilor, musulmanilor și creștinilor". Adepții *ahmadiyya* nu au avut nici un succes în țările și centrele musulmane, care i-au excomunicat. În Afghanistan sunt condamnați la moarte ca apostați ai islamului.

După moartea întemeietorului lor, s-au divizat în două grupări total opuse. Cea mai veche, numită *Qadiyan*, a rămas sub conducerea fiului acestuia și își continuă propovăduirea. A doua, al cărei centru este în orașul Lahore, îl consideră pe întemeietorul mișcării ca un simplu reformator (*mujaddid*). Ea încearcă să se apropie de islamul sunnit, fără a renunța să acționeze asupra sectelor hinduse. Principalul element de originalitate constă în capacitatea de a face prozeliți. Ea a pus în funcțiune o organizație misionară foarte modernă, așa cum nici una dintre comunitățile musulmane nu a avut vreodată. Acest propagandism acționează mai ales în țările africane. Acestei grupări i se datorează traduceri ale *Coranului*: una în limba engleză – condamnată de o sentință a învățaților de la Universitatea Al-Azhar din Cairo – și altele în urdu, malaieză etc. În calitatea lui de Mahdi, Mesia și Iisus reîntors pe pământ, conducătorul primilor *ahmadiyya* aspira la titlul de calif, susținând totodată că este supusul

[247] Citat dintr-o scrisoare adresată autorului, la data de 18 aprilie 1927, de către Yusuf 'Ali, secretarul particular al sfinției sale (*His Holiness*) *Halifat al-Masih*, succesorul lui Gulam Ahmad (n.a.).

loial al majestății sale britanice. Întrucât este bine văzut de autoritățile engleze datorită opiniilor sale mai moderate, adversarii ahmadismului îl acuză că se află în slujba politicii engleze.

Babismul. Dacă reforma wahhabită este o mișcare reacționară, o reîntoarcere în trecut, aceea specifică „babismului" avea să conducă la apariția unei noi religii. În mediile agitate la maximum ale imamismului persan, un visător în ale religiei, originar din Arabia răsăriteană (provincia Al-Ahsa), șayhul Ahmad Ahsa'i (1753-1826), a întemeiat o nouă școală și'ită numită *Șayhi*. Aceasta se inspira din elementele panteiste și împingea până la fanatism cultul „Imamului ascuns", a cărui parusie apropiată o anunța. Îndată ce au apărut, șayhiții au fost combătuți și persecutați cu asprime de învățații duodecimani, mai ales de adepții *ahbari*, a căror atitudine necritică în abordarea textelor tradiționale o denunțaseră șayhiții. Se crede că ei numără astăzi circa 250 000 de adepți. Din mediul șayhit avea să apară babismul; el preia de la șayhiți doctrinele îndrăznețe asupra imamilor, cauze efective ale creației, ipostaze ale Ființei Supreme care, fiind inefabilă, nu poate fi înțeleasă decât prin intermediul lor, apoi datele despre Mahdi și teoria isma'ilită asupra Inteligenței universale.

Întemeietorul babismului, *sayyid* – deci un urmaș al Profetului – 'Ali Muhammad, născut la Șiraz (Persia) în 1821, s-a dat drept o emanație a acestei inteligențe. În el locuia spiritul lui Mahdi și al profeților. *Bab*, „Poartă", este un cuvânt eminamente și'it. În *Și'a*, 'Ali, ca și imamii care l-au urmat sunt „Poarta" științei esoterice, a sensului lăuntric și ascuns al religiei, al cărui tezaur îl păstrează. Această poartă va fi deschisă din nou pentru toți credincioșii când va reveni „Imamul ascuns". 'Ali Muhammad a început, așadar, prin a adopta titlul de *Bab*, de unde provine numele adepților lui. El era poarta prin care credincioșii puteau comunica cu „Imamul ascuns", în numele căruia a continuat remodelarea radicală a islamului sau mai exact a islamului imamit. Căci nu este dovedit că privirea celui numit *Bab* a depășit orizontul și'iților duodecimani.

Acest *Bab* condamnă practicile rituale și rânduielile acestora. El demolează edificiul juridic ridicat cu mari eforturi de vechii maeștri, punând în loc propriile concepții. Opunându-se sunniților, imamismul aplicase, cu virtuozitate, dar fără mult succes, procedeul tendențios al interpretării alegorice, *ta'wil*. La rândul lui, *Bab* reia metoda

alegorică. El o aplică nu numai la textul *Coranului,* ci, așa cum făcuse mai înainte isma'ilismul, și dogmelor rămase comune celor două mari grupări islamice: Judecata de Apoi, Raiul, Iadul, Învierea.

El recomandă egalitatea între sexe, anulează obligația ca femeile să poarte văl, circumcizia, abluțiunile, desființează teoria necurățeniilor prevăzute de lege, legile împotriva luxului, care interziceau bărbaților să poarte bijuterii etc. Acceptă să se perceapă o primă pentru mărfurile vândute la termen.

Cifra 19, corespunzătoare numărului literelor arabe care formează expresia *Bismillah*[248], joacă un rol important în babism: de pildă, postul anual durează 19 zile, anul este împărțit în 19 luni, lunile au 19 zile, în fiecare zi trebuie citite 19 versete din *Bayan.*

Bayan! Acesta este numele textului care cuprinde reforma babistă. Este redactat în stilul *Coranului* – care i-a slujit în mod clar drept model lui *Bab* –, dar într-o formulare complicată și aluzivă până la obscuritate. „Sensul întregului este ghicit intuitiv"[249]. Altminteri cartea este străbătută de un suflu mai liberal și mai modern. *Bab* se îngrijește doar să o prezinte ca pe cuvântul final al noii revelații. Alții, spune el, vor veni în urma lui, ca s-o reia și s-o completeze.

Cel puțin aceasta este interpretarea baha'iților. Ei erau însă interesați, așa cum vom vedea în continuare, să-l prezinte pe *Bab* drept un simplu precursor al învățătorului lor, Baha' Allah. Este posibil ca, la fel ca autorul *Coranului*, care susținea teoria versetelor „abrogante" și „abrogate", *Bab* a dorit numai să-și rezerve dreptul de reveni asupra operei sale și de a-și anunța mai explicit revenirea definitivă. Adversarii nu i-au acordat timpul necesar. Dar înainte de a dispărea, s-a declarat a fi fost el însuși Mahdi și imamul așteptat de și'iți.

Baha'ismul. În iulie 1850, *Bab* a fost executat în urma unei sentințe a guvernului persan. După moartea lui, unul dintre discipoli, Baha' Allah, „Strălucirea lui Allah", născut în 1817, a luat asupra lui misiunea de a relua de la început opera maestrului dispărut. Fratele vitreg al lui Baha' Allah, cunoscut ca Subh-i-Azal, „Zorii Veșniciei", pare să fi fost desemnat de *Bab* drept succesorul lui oficial. Acesta

[248] În limba arabă, în original: *Bi-smi l-Lahi r-Rahmani r-Rahim*, „În numele lui Allah cel Milostiv și Îndurător". Această expresie, numită și *basmala*, este folosită îndeobște ca formulă de început în orice adresare orală sau scrisă a musulmanilor.

[249] E. Blochet (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia.*

dorea să păstreze în mod substanțial doctrina babistă inițială. El a fost înlăturat cu forța de Baha' Allah. Rivalitatea lor a degenerat într-o schismă oficială, conducând la asasinate care i-au decimat pe adepții *azali*, cum au fost numiți membrii comunității protobabiste, continuatorii și discipolii lui *Bab*.

Bab nu intenționase să realizeze de fapt decât o reformă a *Și'a* imamite, aceea duodecimană, așa cum se constituise ea în urma unei evoluții multiseculare. Pentru a reuși acest lucru, recursese la metode prea puțin originale. Se mulțumise să aplice, într-o combinație mai mult sau mai puțin abilă, principiile susținute de mișcările și'ite: imamism, milenarism, isma'ilism, șayhism. Baha' Allah își declară deschis independența față de aceste „obstacole". El întemeiază o nouă religie, „baha'ismul", numită astfel după numele lui.

El s-a prezentat drept emanația divinității, apostolul revelației definitive, nu numai pentru *Și'a* sau pentru islam, ci pentru întreaga omenire. Această pretenție l-a făcut să anuleze complet toate concepțiile imamite păstrate de *Bab*, care a fost considerat ulterior numai ca un simplu precursor al baha'ismului. A suprimat ultimele rânduieli, slujba, slujitorii cultului, adică ultimele elemente care mai legau babismul de islam.

Noua revelație este cuprinsă în „Cartea preasfântă", *Kitab aqdas*. Aceasta este o nouă imitație palidă a *Coranului*. Baha' Allah a completat-o cu o serie de mesaje oficiale adresate șefilor de guvern, inclusiv celor din Europa. Aceste elucubrații propovăduiesc pacea și frăția universală. Războaiele sunt condamnate. Cu mult înainte de Societatea Națiunilor[250], mesajele lui preconizează înființarea unui tribunal universal, adoptarea „unei limbi mondiale, alese sau create astfel încât să se pună capăt neînțelegerilor dintre națiuni, etnii sau religii". Monogamia este recomandată, bigamia este tolerată, dar numai ca ultimă concesie în domeniul legislației familiei. Fiecare se roagă când și unde dorește. Nu există așadar edificii de cult. Vor exista locuri de întâlnire, *Maṣriq al-aẓkar*, „Răsăritul pomenirilor". Penitențele săvârșite asupra trupului sunt interzise. Baha'ismul nu cunoaște interdicții alimentare : „Totul este permis, mai puțin ceea ce repugnă inteligenței omenești", apreciată potrivit criteriilor rațiunii baha'ite. Resursele comunității provin din donații și dintr-o taxă ce

[250] Înființată în 1920.

reprezintă a nouăsprezecea parte din averea adepților, încasată o singură dată.

'Abbas Efendi, fiul cel mare al lui Baha' Allah, născut în 1844, a devenit succesorul tatălui său, decedat în 1892. El și-a luat numele de *'Abd al-Baha'*, „Robul Strălucirii" și pe acela de „Ramura Supremă", *Gusn A'zam*, prescurtare a formulei *Gusn Allah al-A'zam*[251]. El își asumase conducerea baha'iților încă din timpul vieții tatălui său, care își petrecuse anii în temniță sau în singurătate. La fel ca tatăl său, 'Abbas a intrat și el în conflict cu fratele lui vitreg, Muhammad 'Ali, supranumit „Creanga cea Mare", *Al-Gusn al-Akbar*.

Stabilit la Haifa și apoi la 'Akka (în Palestina)[252], unde autoritățile turcești îl exilaseră împreună cu tatăl său la intervenția guvernului persan, 'Abbas a accentuat și mai mult caracterul cosmopolit, pacifist, și umanitar al baha'ismului, ca și aspirațiile lui de a deveni o religie universală. „Omenirea este **una**... atașamentul fanatic față de o religie, o etnie, o patrie distruge această unitate... Trebuie să ne eliberăm de credințele tradiționale pentru a respecta principiile religiei divine." El s-a simțit încurajat să continue pe această cale, mai ales în urma succesului neașteptat al propovăduirii *baha'i* în America.

Baha'iții disidenți care l-au urmat pe fratele lui, Muhammad 'Ali, se numesc *muwahhidun*, „unitarieni", și au fost excomunicați de adepții lui 'Abbas. Nu mai subzistă decât un mic grup de adepți ai babismului pur, rămași fideli doctrinei primare a lui *Bab*. Cât despre adepții *azali* (vezi *supra,* p. 200), persecutați și decimați în Persia (1906-1912), se pare că mai există circa 50 000. Aceste două grupări reprezintă aripa conservatoare sau ortodoxă a mișcării inițiate de *Bab* Sayyid 'Ali Muhammad. Este atitudinea pe care au adoptat-o, în baha'ism, adepții foarte puțin numeroși ai lui Muhammad 'Ali, „unitarienii". Până la urmă 'Abbas a creat o nouă revelație, născută direct din baha'ism. În acest al doilea avatar al babismului, 'Abbas apare în calitate de Mesia și fiu al lui Dumnezeu.

În Siria nu mai există decât câteva sute de baha'iți, emigranți din vechime sau exilați din Iran și stabiliți împrejurul centrului constituit

---

[251] În limba arabă, în original: „Ramura Supremă a lui Allah", unde „ramură" apare în sensul de „mlădiță", „urmaș".

[252] Oraș menționat în textele istorice mai adesea sub numele francez *Saint Jean d'Acre*, sau *Acra*, introdus de englezi.

la 'Akka-Haifa, care exercită asupra adepților aceeași atracție ca Mekka și Medina asupra musulmanilor. Adepții *baha'i* sunt răspândiți în principal în Iran, unde numărul lor se ridică la circa 650 000. Această estimare provine din surse baha'ite. În criza pe care o traversează imamismul iranian, liberalismul și baha'ismul se confundă efectiv. Evreii și *parsi*[253] au voie să adere la baha'ism cu condiția să nu-și părăsească propria comunitate. Potrivit publicației *The Moslem World*[254], baha'iții din Iran nu depășeau cifra de 11 000. În fine, un mare număr de baha'iți de diverse nuanțe sfârșesc prin a îngroșa rândurile agnosticilor și ale indiferenților, din ce în ce mai numeroși în Iran.

În stadiul în care a adus-o 'Abbas Efendi, mișcarea *baha'i*, cu împrumuturile ei amestecate din monoteismele duhovnicești, din umanitarism, pacifism, internaționalism – întrucât cere instituirea unui arbitraj obligatoriu sub forma unui „Parlament al întregii omeniri" – reprezintă un sincretism de origine babistă care nu mai pare să aibă nimic comun cu *Coranul*. Originalitatea lui doctrinală rămâne totuși mediocră. Cu toate acestea, el pretinde să „realizeze idealul cel mai înalt: să rezume cele mai înalte aspirații ale creștinismului, iudaismului, islamului, masoneriei, teosofismului...".

În schimb, importanța lui politică pentru viitorul Orientului nu este de neglijat, presupunând totuși că statisticile sectei asupra numărului impresionant de adepți *baha'i* ar fi demne de încredere. Cel mai bun cunoscător european al chestiunii babiste, Edward Browne[255], afirma că „Puterea care, atrăgându-l de partea ei pe conducătorul lor suprem de la Acra, ar reuși să folosească organizația lor din Iran, ar putea să obțină o uriașă influență în această regiune".

În Statele Unite ale Americii există câteva mii de adepți[256]. În Germania trăiesc câteva grupuri *baha'i*, puțin închegate. Pătrunderea lor în mediul american se datorează propagandei dr. Ibrahim Georges Hayrallah, un libanez creștin, născut la Bhamdun (1849), unul dintre

[253] În limba franceză, în original (din persană), „credincios zoroastrian din India".

[254] Numărul din ianuarie 1932 (n.a.).

[255] Profesor de limbi orientale la Cambridge, autorul tratatului *A Literary History of Persia*, vol. I-III, Cambridge, 1902, 1906, 1920; ediția a doua, 1928.

[256] Statisticile recente furnizează cifra de 7 milioane de adepți în toată lumea, dintre care 2 milioane în India, având 182 de adunări spirituale naționale și 12 591 locale. În America de Nord trăiesc cca 770 000 de adepți, în Europa 128 000.

primii elevi al Colegiului American din Beirut, stabilit în Statele Unite. După ce a vizitat Acra în 1898, el s-a hotărât să se despartă de 'Abbas și s-a declarat în favoarea fratelui și rivalului său, Muhammad 'Ali. Nu a reușit însă să atragă alături de el majoritatea baha'iților americani. Acești diletanți religioși de peste Atlantic, deși aplaudă din snobism teoriile umanitare ale Profetului de la Acra, nu au intenția de a rupe relațiile cu „congregațiile" lor protestante, continuând să frecventeze bisericile acestora și să le susțină financiar operele. Numărul lor pare să rămână constant.

Altminteri, contribuțiile discipolilor americani i-au permis lui 'Abbas Efendi să-și întărească propaganda. El a fost personal în vizită în Statele Unite în 1912. A murit la Haifa (în noiembrie 1921). Primise titlul de *Sir* din partea autorităților britanice. La funeraliile lui a fost prezent înaltul comisar britanic al Palestinei. 'Abbas a lăsat în urmă numai fiice. Nepotul lui, Șawqi Rabbani, student la Oxford, a fost proclamat succesorul lui, dar nu a reușit să obțină acordul unanim asupra candidaturii sale din partea baha'iților care fuseseră adepții lui 'Abbas Efendi.

Problema califatului în lumea contemporană. *Coranul* neglijează chestiunea organizării succesiunii lui Muhammad. Cât despre Tradiția din vechime, ea se mărginește să pretindă ca deținătorul funcției să fie de origine qurayșită. Am explicat mai sus rolul atribuit califatului de islamul ortodox: o misiune de centralizare internă și de apărare împotriva primejdiilor de afară. Unii îl mai consideră și un organism de validare a instituțiilor canonice: rugăciunea, contractele, căsătoria etc.

Elaborată în ritm lent de către juriști, începând din vremea lui Al-Mawardi (secolul al XI-lea), teoria atribuțiilor califului a trecut de la speculațiile școlilor de drept în unele manuale de drept canonic și de acolo în catehism, *'aqa'id*. Apărea uneori calificată drept *fard kifaya*, „îndatorire minimală", care obligă întreaga comunitate musulmană, considerată colectiv. O calitate foarte serioasă, întrucât este aplicată de manualele respective și obligativității pelerinajului, unul dintre cei cinci „stâlpi ai islamului". Ea explică și confuzia pe care au făcut-o occidentalii, inclusiv orientaliștii, care au asimilat uneori instituția califatului cu aceea a papalității.

Sultanul Abdulhamid (1876-1908) a profitat de această teorie pentru a-și intensifica acțiunile panislamiste. După căderea lui, Junii Turci au reluat teoria respectivă: ei s-au prevalat de aceasta pentru a determina diplomația europeană să recunoască „puterea spirituală" a sultanului-calif, căruia i-au atribuit dreptul de a supraveghea și a proteja islamul mondial. Primul Război Mondial a marcat declinul acestor idei și al prestigiului extern al califatului. Apelul lui la jihad, adresat musulmanilor din străinătate, a rămas fără ecou. Totuși, îndată după armistițiu, când aliații au ocupat Constantinopolul și s-a pus problema amputării teritoriului Turciei, nu primejdia care amenința califatul, ci idealul naționalist i-a ridicat la luptă pe turcii din Anatolia. Numai musulmanii din India au adresat un apel islamului mondial și au creat comitete pentru apărarea califatului. Conducătorii lor au proclamat teatral că nu vor permite cu nici un preț „vaticanizarea califului".

La 1 noiembrie 1922, Marea Adunare Națională de la Ankara a anulat printr-un simplu decret, o dată cu titlul de sultan, toată puterea seculară a sultanului-calif de la Istanbul. Musulmanii indieni nu au făcut nici o mișcare. La 3 martie 1924, aceeași Adunare a suprimat, dintr-o trăsătură de condei, Califatul otoman și l-a condamnat la exil pe ultimul titular, împreună cu toate rudele lui. Două zile mai târziu, regele Husayn Ibn 'Ali, marele șerif de la Mekka, s-a autoproclamat calif. După ce Mekka a fost cucerită de wahhabiți (la 13 octombrie 1924), regele Husayn a fost înlăturat de la putere și califatul a rămas vacant. 'Ali, succesorul efemer al lui Husayn, nu a mai luat titlul de „calif".

Este de remarcat slaba reacție a lumii musulmane față de suprimarea brutală a califatului de către adepții lui Atatürk. Comitetul indian pentru apărarea califatului s-a gândit să-i ceară explicații lui Mustafa Kemal, președintele Republicii Turce. A primit următorul răspuns: „Visul secular nutrit de musulmani, cum că instituția califală ar trebui să fie un guvern islamic care să-i cuprindă pe toți musulmanii, nu a putut deveni realitate niciodată. A devenit, dimpotrivă, un motiv de disensiune, de anarhie și de război fratricid între credincioși. Înțeles mai bine, interesul tuturor a scos la lumină acest adevăr: datoria musulmanilor este să aibă guvernări distincte și independente. Adevărata legătură spirituală dintre ei este convingerea că toți **credincioșii sunt frați** (citat din *Coran*, **49**, 10)".

Nu se poate nega că acest răspuns este corect. El proclamă fără înfloriturí retorice eșecul teoriei tradiționale a califatului și propune înlocuirea lui cu legătura fraternă între popoarele musulmane, ocupându-se totuși fiecare din ele de treburile proprii. Ideea a găsit ecou. Cât despre protestele „Bătrânilor Turci" și ale kurzilor din Anatolia, ele au fost înecate în sânge. Dintre cei doi ultimi califi otomani, înlăturați unul după altul, primul, Muhammad al VI-lea Wahid ad-Din (1916-1922), a abdicat în favoarea regelui Husayn Ibn 'Ali, fostul suveran al Hijazului. Înlocuitorul lui, Abdulmajid (1922-1924), încuviințase deja să-i fie întinată onoarea atunci când acceptase ca o Adunare *ad-hoc*, fără nici o împuternicire, să-i încredințeze instituția califatului lipsită de puterea politică. Aflat în exil, el va continua totuși să-și revendice drepturile la calif.

Sub pretextul de a-i combate pe partizanii califilor înlăturați, adepții lui Atatürk au decretat desființarea tuturor frățiilor, le-au confiscat averile și le-au închis locurile de reuniune. Cu greu s-a ridicat în afara Turciei o voce – aceea a unui partizan al regelui-calif Husayn – care să declare „în neregulă un islam lipsit de califul său. Ce devine atunci rugăciunea canonică de vineri, pentru toți cei care susțin, ca o condiție a valabilității ei, ca ea să fie autorizată de imam", adică de conducătorul suprem al comunității [musulmane]?

În acel moment țările arabe s-au văzut împărțite între două tendințe: aceea a hașimiților din Hijaz și aceea a wahhabiților. Potrivit principiilor democratice pe care le susțineau, aceștia din urmă nu acordaseră până de curând nici o atenție califatului. Iată o atitudine surprinzătoare din partea acestor puritani, care sunt considerați a fi integriștii islamului și depozitarii celei mai vechi doctrine a acestuia. Dacă wahhabiții au luat în considerare, la un moment dat, acest element pe care îl excluseseră, dacă au consimțit să menționeze chestiunea califatului în programul lor, în pregătirea congresului de la Mekka (din iunie 1926), au făcut-o numai sub presiunea exercitată de puternicele comitete din India, care îi susținuseră atât de eficient în războiul lor împotriva hașimiților. Ei protestează însă împotriva tendinței de a asimila califatul cu o „însărcinare duhovnicească (*wazifa ruhiyya*), făcând din aceasta monopolul unei etnii sau al unui grup". Harijiții s-ar fi exprimat și ei la fel.

Naționalismul. În majoritatea țărilor musulmane, un fenomen recent, trezirea naționalismului, a redus considerabil entuziasmul

pentru reconstituirea organică și unificarea islamului, o misiune pe care țările respective ar fi dorit să o atribuie califatului. Naționalismul este pe cale să înăbușe panislamismul. Nu există în dreptul musulman noțiunea de naționalitate bazată pe originea etnică. Altădată orice musulman se considera prin confesiunea sa un apartenent al islamului, țara lui fiind o provincie a „națiunii" islamice, *'umma*[257]. Acest sentiment este în continuă scădere, spre marea disperare a bătrânilor conservatori. El cedează în fața „filetismului"[258], a principiului etnic, a conceptului de solidaritate de grup. Imperiul legăturilor de sânge, al comunității de obiceiuri, istorie și limbă este astfel reinstaurat.

Naționaliștii musulmani – turci, arabi, persani, egipteni etc. – au cedat ispitei de a se retrage în mediul lor cel mai apropiat și în trecutul lor istoric. Ei nu mai socotesc drept „vremea ignoranței" și „a barbariei" (*jahiliyya*) perioada anterioară hegirei. În această privință, se deosebesc radical de tradițiile istorice ale islamului și ale Arabiei. Un naționalism în egală măsură și lingvistic: turcii și persanii elimină cuvintele arabe din lexicul lor, unde acestea erau foarte numeroase. Musulmanii turci și turanici se arată mândri de strămoșii lor păgâni: sciții, Atila și hunii, Ginghis Han și mongolii, Kubilai Han, cuceritorul mongol al Chinei. În Iranul zilelor noastre, noua generație se străduiește să uite trecutul musulman pentru a se gândi la marii strămoși prehegirieni: ahemenizii, parții, sassanizii, eroii legendari, Rustem, Isfendyar etc. Egiptenii evocă cu mândrie gloria Faraonului blestemat de *Coran*: o mișcare calificată drept „faraonism" și condamnată de membrii *salafiyya** și de bătrânii conservatori.

Această evoluție a ideilor face opinia publică musulmană să fie accesibilă la sugestiile adepților lui Atatürk din Anatolia: mai precis, la aceea că „interesul pe care musulmanii îl înțeleg mai bine este să aibă guverne separate", astfel ca fiecare popor să-și urmeze propriul ideal și să lucreze în pace pentru înfăptuirea aspirațiilor lui naționale. Cu bună dreptate, Louis Massignon atrage atenția asupra faptului că

---

[257] Noțiunea de *umma* nu admite nici un fel de discriminare, nici rasială, nici etnică și nici socială. Toți musulmanii care fac pelerinajul la Mekka se bucură în această perioadă de aceleași prerogative, săvârșind împreună aceleași ritualuri, indiferent că sunt bogați sau săraci, arabi sau nearabi, de rasă albă, neagră, galbenă etc.

[258] Doctrină care susține legăturile dintre oameni bazate pe originea comună, de la gr. *phyletês*.

„folosirea excesivă a ideii naționale de către musulmani poate avea un efect deosebit de nefast pentru islam." Ca un ecou, șayhul egiptean At-Taftazani[259] amintește că islamul condamnă naționalismul și regionalismul. Naționaliștilor nu le pasă: mulți dintre ei se dezinteresează de disputa cu privire la califat sau se declară, în principiu, partizanii unei multitudini de califate locale, ceea ce înseamnă o negare a tezei tradiționaliste.

Mai rămân reformiștii și partizanii unei soluții democratice. Ei văd această soluție în reîntoarcerea la *șura** islamului primitiv, la perioada „alegerii" celor patru califi de la început, pe care o consideră drept Vârsta de Aur a islamului și perioada liberalismului celui mai luminat. După decepțiile pe care le-au avut cu adepții lui Atatürk, comitetele indiene pentru apărarea califatului au aderat la acest program. El prevede crearea unui Consiliu suprem al islamului. Califul ar urma să fie doar administratorul delegat al acestuia. Părerile sunt împărțite în ce privește puterile acestui Consiliu: membrii lui ar trebui oare să fie realeși anual, sau să fie numiți pe viață? Cei mai moderați ar dori să le limiteze competențele la chestiuni religioase. Cei mai înaintați, influențați de comuniștii musulmani din Rusia, propun să li se confere puteri dictatoriale, după modelul sovietelor moscovite. Am analizat mai sus teza radicală a cărturarului 'Abdarraziq.

Un proiect menit să rezolve criza califatului, dar care riscă de fapt să o complice, este convocarea unei reuniuni de tipul conciliului sau, altfel spus, a unui congres interislamic.

Congresul interislamic. Așa cum am notat mai sus, islamul ignoră reuniunea în adunări de tipul conciliului sau sinodului. Am putea adăuga că nu poate să le accepte prin însăși structura lui. El susține că suplinește aceste reuniuni prin intervenția spontană a consensului. Să înțelegem oare că, în mijlocul actualelor complicații, jocul consensului și-a pierdut din vechea mobilitate, caracteristică epocii în care islamul trăia într-un ritm mai lent? Să fi venit ceasul redeschiderii largi a „căii *ijtihad*-ului"? Este sigur că în primele secole ale hegirei propunerea reunirii unui conciliu ar fi stârnit suspiciunea de erezie, *bid'a*: aceasta ar fi fost denunțată cu siguranță ca o contaminare creștină. „Îmbrățișați rânduieli contrare acelora urmate

[259] Sa'd ad-Din at-Taftazani (n. 1312, Horasan – m. 1389, Samarkand), jurist și lexicograf celebru prin mai multe lucrări de retorică, logică, metafizică, drept canonic și *kalam*.

de oamenii *Cărții.*" Astfel se exprimă un hadith atribuit Profetului. Această poruncă oglindește foarte clar sentimentele islamului tradițional și tendințele lui conservatoare.

Un cărturar sirian, Sa'id al-Karmi, mare cadiu al Transiordaniei, nu a ezitat să se bazeze pe această antinomie. El notează, pe bună dreptate, că reunirea în congrese pentru a decide asupra chestiunilor religioase este „o inovație nemaipomenită în analele islamului". Mărturisește de asemenea, dând o mulțime de date, că a căutat fără succes să descopere o legitimare în legislația islamică. „Dacă am găsi un singur precedent, cum s-ar explica faptul că până azi nimeni nu și-a amintit de el și nici nu l-a invocat? Ocaziile nu au lipsit totuși, mai ales în ultima vreme, când s-a pus problema legitimării recunoașterii sau, dimpotrivă, a înlăturării sultanilor Abdulaziz, Murad, Abdulhamid, Reșad, Muhammad al VI-lea Wahid ad-Din. Oare în această situație religia nu a avut nici un rol? Nu existau atunci în interiorul comunității islamice personalități însărcinate «să lege și să dezlege», al căror sfat ar fi trebuit solicitat? Era deci acceptabil să fie lăsat califatul, ca o jucărie, în mâinile suspecte ale Junilor Turci? Și-a pus cineva măcar problema să discute dacă în cazul acestor numeroase succesiuni de sultani-califi fuseseră respectate poruncile canonice? Cum se explică faptul că învățații au păstrat atunci tăcerea?" Iată întrebările adresate de profesorul Sa'id al-Karmi colegilor săi de la Al-Azhar care erau partizanii convocării unui congres. Nimeni nu a dat nici un răspuns.

Nici în Turcia nu au fost toți de acord cu înlăturarea lui Muhammad al VI-lea și nici cu amputarea arbitrară a Califatului otoman, votată de Marea Adunare Națională de la Ankara. Conservatorii susțin că nu se poate asimila califatul cu o monarhie constituțională. Ei consideră ilegală disocierea califatului de sultanat, precum și transferul puterii califiene către o colectivitate cum este Adunarea de la Ankara și amestecul acesteia în chestiunile religioase. Cât despre Abdulmajid, îndată după răsturnarea lui, continuând să revendice numai exercitarea prerogativelor canonice ale califatului, a apelat totuși la decizia unui congres islamic. El a fost recunoscut în calitate de calif în Egipt, în Indii și în alte țări. Am notat mai sus că și comitetele pentru apărarea califatului au atribuit unui congres soluționarea problemei. Adeziunea lor depinde însă de o condiție care depășește semnificativ litigiul inițial: doresc ca această reuniune

să decidă mai întâi asupra unui număr de reforme urgente, menite să realizeze o coordonare confesională.

Sunt de înțeles temerile pe care această ultimă condiție le-a suscitat între membrii *salafiyya*. Acești reformiști moderați, care pretind a fi conservatori și totodată progresiști, acceptă în principiu programul musulmanilor indieni sau mai degrabă se resemnează să-l accepte pentru a nu rămâne izolați în mijlocul adeziunii generale. Ei nu sunt însă convinși de utilitatea congresului interislamic: se întreabă dacă discuțiile nu vor ajunge să accentueze confuzia, ținând seama de absența unei autorități centrale care să aibă puterea de a se opune înaintării laicizării și a partidelor de stânga.

Pentru a pune capăt indeciziei, rectorul Universității Al-Azhar a luat asupra lui misiunea de a convoca congresul la Cairo în luna martie 1925. Au apărut îndată contraproiecte, iar protestele s-au înmulțit. Inițiativa a fost condamnată, contestându-se dreptul învățaților de la Al-Azhar. Adversarii ideii au ripostat că „Egiptul nu se bucură de independență politică". Ei au propus așadar să se organizeze reuniunea în Turcia sau în Afghanistan. Sub presiunea partizanilor din India, sultanul wahhabit Ibn Sa'ud a lansat și el un apel prin care îi invita pe musulmani să se întâlnească la Mekka, sub pretextul de a lămuri situația locurilor sfinte ale islamului. Oare soarta lor nu fusese stabilită din momentul în care Ibn Sa'ud se autoproclamase rege al Hijazului, refuzând să părăsească țara? Dezacordul fiind total, data congresului a trebuit să fie amânată. În haosul de propuneri, partide și comitete, nu se mai putea cădea de acord nici asupra programului viitorului congres, nici asupra participanților și nici asupra locului unde ar fi trebuit organizat.

O condiție esențială a succesului era să se asigure reuniunii caracterul „ecumenic". Cum s-ar fi putut realiza oare acest lucru? Din energicul Comitet indian al califatului fac parte și'iți marcanți, printre care și Aga Khan, conducătorul isma'iliților. Era oare posibil să nu fie invitați coreligionarii lor? Puteau să se alăture lor zaydiții, cea mai puțin și'ită dintre toate sectele imamite? Dacă îi acceptau pe disidenți, însemna să li se acorde și dreptul de vot, să fie tratați în mod egal, deci să li se acorde un certificat de ortodox! Cu alte cuvinte, să fie dat uitării tot trecutul islamului istoric.

Aceleași probleme se puneau pentru adepții lui Atatürk din Anatolia, ca și pentru musulmanii din Rusia și Asia Centrală, aflați sub presiunea bolșevismului și cuceriți de instituția republicii. Trebuia oare să se facă apel la musulmanii din Maroc – care își aveau propriul

calif –, la partizanii întârziați ai ultimilor doi sultani otomani sau la aceia ai regelui Husayn? Pentru aceștia din urmă chestiunea califatului nici nu se pune sau se reduce doar la întoarcerea în trecut. O dată ce adepții lui Atatürk și musulmanii din republicile sovietice erau acceptați, s-ar fi deschis larg calea revendicărilor laice și chiar a celor comuniste. Aceste complicații justifică deplin lipsa entuziasmului, din partea conservatorilor, pentru proiectul unui congres interislamic. Experiența avea să arate **dacă** și **cum** reușea acesta să se adapteze la sistemul islamului tradițional.

Încercarea petrecută la Cairo nu a fost încurajatoare. Congresul interislamic, proiectat de ani buni, a sfârșit prin a fi organizat în luna mai 1926, în mijlocul indiferenței totale a opiniei publice musulmane. El a reunit circa patruzeci de învățați și delegați, reprezentanți nu ai unor țări, ci ai unor asociații private. Majoritatea invitațiilor trimise au rămas fără răspuns. Participanții la congres au deliberat, cu ușile închise, asupra naturii califatului și calităților cerute pentru deținătorul funcției de calif. În final, au constatat dispariția noțiunii de *'umma*, vechiul **internaționalism** religios din interiorul islamului, și instalarea **naționalismului** prin crearea unor state musulmane, diferite unul de altul ca instituții și tendințe politice, dar toate preocupate să-și afirme independența.

Această constatare i-a determinat pe participanți să declare că orice soluție practică în ce privește califatul li se pare prematură. Ei au recomandat ca, între timp, să fie creată o organizație interislamică. Aceasta urma să aibă o Comisie centrală la Cairo, care să reprezinte toate țările, precum și comisii naționale, care să funcționeze ca niște comitete executive. Aceste comitete regionale erau însărcinate să rezolve și dificultățile din domeniul religiei, până la reunirea unui nou congres intermusulman la Cairo. Șayhul Muhammad Rașid Rida, directorul revistei *Al-Manar*, i-a rugat pe toți musulmanii să nu piardă speranța. El estima că vor fi necesare numeroase congrese și chiar „mai multe decenii, pentru a repune în funcțiune o instituție pe care asaltul secolelor a răsturnat-o". Aceasta pare să fi fost și concluzia congresului de la Mekka (în iunie 1926), de vreme ce, fără să fi deschis discuția privitoare la califat, s-a socotit de cuviință să redacteze statutele viitoarelor congrese interislamice, pe care ar dori să le organizeze anual la Mekka în perioada pelerinajului. Rezoluțiile acestor două congrese nu au avut nici o urmare.

După spectacolul a două congrese interislamice care au funcționat în paralel și s-au prefăcut că se ignoră reciproc, este de înțeles temerea musulmanilor, care se întreabă cu îngrijorare dacă soluția „conciliilor" nu va fi o nouă sursă de dezbinare în islam. Congresul interislamic reunit la Ierusalim (în decembrie 1931) avea ca obiectiv principal să-i ajute pe musulmanii palestinieni în războiul lor împotriva sionismului. La cererea guvernelor islamice, problema califatului a fost eliminată din program. Numai guvernul yemenit era reprezentat oficial. Celelalte delegații s-au abținut.

Modernismul. Încercările de reformă prezentate mai sus au condus la apariția unor mișcări separate sau chiar la crearea unor religii noi, cum ar fi baha'ismul. Mai rămâne să semnalăm curentele de opinie moderniste care tulbură spiritele în islamul zilelor noastre, mai ales în lumea ortodoxiei sunnite. Ele au determinat în mediile intelectuale o criză interioară care, potrivit opiniei exprimate de revista *Al-Manar*, riscă să devină „mai dăunătoare decât ofensiva cruciaților. Aceste curente i-au chemat pe musulmani la arme. Criza modernistă, luptă de idei și de principii, aduce tulburare printre ei și îi instigă pe unii împotriva altora. Jucării în mâinile dușmanilor, ei se sfâșie cu propriile mâini".

În Orientul islamic, modernismul s-a născut prin contactul cu civilizația europeană. El le-a arătat musulmanilor că tocmai ei, care erau, după spusele *Coranului*, „poporul ales", rămăseseră în urmă, mai ales în domeniul tehnic și al științelor naturii. Umilința pe care a suferit-o amorul propriu a zdruncinat încrederea nelimitată pe care guvernanții și intelectualii o acordaseră anterior științelor islamice tradiționale. Ei au dat vina pe „încheierea *ijtihad*-ului" și pe intransigența dascălilor reacționari, după care nu s-au mai gândit decât cum să recupereze avansul pierdut, convinși că era de-ajuns să sară peste etape și, numai în ce privește tehnica, să învețe de la Europa. Din acel moment, printre temele dezbătute în periodicele de presă va fi și următoarea: „Care sunt cauzele «declinului» islamului (*inhitat*) și cum ar putea el să fie remediat?". Răspunsul dat în mod obișnuit este: „Prin răspândirea cunoștințelor moderne".

„Nu pot să cred", scrie un intelectual musulman, „că Dumnezeu a închis căile progresului în fața poporului pe care L-a ales tocmai ca să ajungă în cel mai înalt punct unde îi este dat omului să ajungă. Refuz să accept că Dumnezeu vrea ca toate popoarele, cu excepția

musulmanilor, să muncească spre a găsi legile cele mai benefice speciei, religiei, vremurilor, iar în timp ce puterea lor științifică și literară crește ca urmare a acestui efort, poporului ales de El să-i fie interzis orice recurs la cercetarea liberă și la experiment; în fine, că înțelepciunea Lui i-ar interzice acestui popor orice mijloc de a străluci în mulțimea popoarelor dinamice." Rămâne de văzut ce va mai rămâne din islamul tradițional după adaptarea la cultura occidentală. Aceasta este întrebarea prealabilă, pe care unii uită să și-o pună. O atitudine realistă ar permite să se dea deja un răspuns parțial.

Principalele centre ale modernismului musulman se găsesc în India, Egipt și Turcia, dacă totuși acela din Turcia merită încă acest nume, în starea în care a ajuns, ca urmare a laicismului promovat de Atatürk. Toți moderniștii sunt uniți în lupta împotriva superstițiilor. Cei mai puțin avansați dintre ei și-au asumat misiunea de a demonstra deplinul acord dintre islamul „corect înțeles", pe de o parte, și progresele și aspirațiile timpurilor moderne, pe de altă parte. Ei protestează susținând că numai unele neînțelegeri au putut acredita ideea opoziției și își propun să lămurească neînțelegerile respective. „S-au făcut eforturi pentru a se atribui o valoare absolută unor detalii de importanță secundară, pentru a se fixa ca legi imuabile și eterne niște rânduieli inspirate de necesitățile trecătoare ale unei anume epoci." Dau ca exemplu al reformelor înfăptuite abolirea sclaviei; uită însă că aceasta s-a realizat doar parțial și că a fost impusă de Europa.

Un argument care le este comun tuturor și pe care îl dezvoltă cu evidentă predilecție este principiul „evoluției istorice care guvernează societățile omenești". Ei cred că regăsesc acest principiu în *Sunnat Allah*, adică în „planul providențial respectat în istoria popoarelor", la care, după părerea lor, *Coranul* face trimitere (**33**, 62) și pe care îl respectă, o lege a cărui adept s-a declarat și Muhammad. Susțin că *maslaha*, „interesul suprem" al islamului, trebuie să fie mai presus de orice *nass*, „text", care este explicit, inclusiv în *Coran*, dar care a devenit literă moartă. Ei au intenția de a reînsufleți această literă a Legii printr-un spirit nou. „Dumnezeu, care este autorul revelației coranice, nu poate dori stagnarea societății omenești al cărei creator este, de asemenea. În afară de dogmele revelate nu există texte neadaptabile, deci nici legi intangibile." În guvernarea relațiilor din viața socială nu pot interveni decât acele porunci care sunt suficient de flexibile pentru a se adapta exigențelor mereu schimbătoare ale

vremurilor. Potrivit moderniștilor, în interiorul *Șari'a* trebuie interpretate separat preceptele „universale" de acelea „specifice", acestea din urmă fiind valabile numai pentru o perioadă anume și un mediu determinat.

Este evident, prin urmare, că moderniștii, chiar aceia care aparțin tendinței moderate, cer cu hotărâre redeschiderea „căii *ijtihad*", revizuirea exegezei coranice tradiționale, libertatea de a discuta și independența judecăților cu privire la deciziile celor patru rituri ortodoxe. Nu se poate invoca împotriva lor consensul la care au ajuns învățații secolelor trecute. Ei susțin că această înțelegere ar fi înlocuită cu folos de un alt acord, de un alt consens, care să țină seama de noile necesități.

Alți moderniști mai îndrăzneți – cum ar fi hindusul Huda Buhș – au afirmat că Profetul proceda la întâmplare, potrivit circumstanțelor. În fine, alții l-au asemuit pe Muhammad tuturor celorlalți legislatori ai neamului omenesc. În această calitate, Muhammad era îndreptățit să ceară ascultare. Dar succesorii lui, care au moștenit același drept, erau calificați și pentru a modifica sau a completa opera lui legislativă. Potrivit acestei teorii, islamul nu este decât un cod de disciplină morală, o culegere de adevăruri religioase. Nu trebuie să se amestece în chestiunile de politică și în legile omenești. „Lucrurile pământești", susțin acești moderniști, „prezintă prea puțină importanță pentru Allah ca el să fi socotit de cuviință să încredințeze guvernarea lor unui profet; iar profeții cunosc prea bine valoarea lor foarte redusă pentru a fi consimțit să se ocupe de ele."

Potrivit spuselor cărturarului 'Ali 'Abdarraziq, „se caută degeaba, în activitatea lui Muhammad, cea mai mică urmă de organizare politică". Simplă concepție și ideal de viață duhovnicească și religioasă, islamul nu formează, ca atare, un stat, și cu atât mai puțin o teocrație[260]. Nu poate deci să pretindă guvernarea societății civile, nici să revendice o jurisdicție exterioară și nici să ceară judecători și tribunale speciale. În schimb, guvernarea primilor patru califi nu a avut nicidecum caracter religios. De aici rezultă că legislația și *Sunna* care le sunt atribuite acestor califi, în special lui 'Umar, trebuie considerate ca instituții omenești, adică trecătoare și susceptibile de a fi îmbunătățite.

---

[260] În text, *État-Église*, „stat-Biserică", în sensul de „stat guvernat de oamenii bisericii".

După această schiță sumară a tendințelor generale ale modernismului musulman, nimeni nu se va mira să vadă interesul pe care acesta îl manifestă nu numai față de sociologie, ci și față de ceea ce el numește „filosofia religiilor", adică istoria comparată a religiilor. Se înființează catedre, se scriu cărți care să promoveze „studiul critic și comparat al religiilor". Este inutil să remarcăm că această critică se inspiră dintr-un alt spirit decât acela căruia îi datorăm compilațiile ultraconservatoare ale lui Ibn Hazm sau Șahrastani și ale vechilor specialiști în erezii.

În India. Aici se găsește cel mai vechi centru al modernismului din lumea islamică. Creatorii lui au crezut de cuviință să poarte, ca semn distinctiv, numele de „neomu'taziliți", menit să ascundă tendințele lor raționaliste. Ei par să urmărească numai reînnoirea și reîntinerirea doctrinelor mu'tazilite. Pentru început, o invenție simplistă le-a permis să atașeze acestui sistem străvechi o teorie scumpă tuturor moderniștilor musulmani: aceea a evoluției istorice. Adevărul este că nici mu'taziliții și nici ceilalți teoreticieni musulmani nu au luat niciodată în considerare teoria evoluției, în nici un domeniu.

Unul dintre cei mai activi reprezentanți ai modernismului indian a fost Sayyid Sir Ahmad Khan Bahador (1817-1898), care a întemeiat *Muhammedan Anglo-Oriental College*, la Aligarh (în 1875), care a fost ridicat ulterior la rangul de universitate. El este autorul unui comentariu al *Coranului* și al multor scrieri în care apără principiile noii școli. Adepții lui afirmă că „Allah a închis preceptele islamului în granițele unei legislații flexibile și susceptibile de dezvoltări ulterioare". Foarte eclectici în materie de tradiții, ei nu se complică să țină seama de hadithurile care nu se potrivesc cu progresul lumii moderne. Nu ezită, în acest caz, să declare aceste hadithuri apocrife sau să le respingă, recurgând la critica internă. Și aici argumentele lor, foarte subiective, lasă de dorit în ce privește logica și nu ezită, la nevoie, să denatureze istoria. Astfel, pentru binele cauzei, ei înfățișează mediul medinez din primul secol al hegirei și guvernarea primilor patru califi ca inspirându-se din liberalismul cel mai înaintat. Un jurnal indian, *Al-Habl al-matin* (din 27 mai 1915), relatează cum, aflate în preajma Profetului, Fatima și 'A'ișa discutau probleme de filosofie scolastică dintre cele mai complicate.

Potrivit acestor moderniști, Muhammad s-ar fi declarat adversarul sclaviei. Neînțelegerea ar proveni din interpretarea greșită a textelor

din *Coran* care par să legitimeze această instituție și să considere existența ei ca normală în societatea umană. Cât despre hadithurile invocate pentru susținerea sclaviei, Ahmad Khan Bahador le acordă exact atâta încredere „cât celor *O mie și una de nopți* și legendei lui Hatim Tayy"[261]. Huda Buhș gândea la fel, atunci când a abrogat interdicția dobânzii în afacerile cu bani. Se remarcă felul în care se prezintă metoda argumentării, adoptată de școala indiană. Pe de altă parte, aceasta admite forța probatorie a hadithului ori de câte ori el este în consens cu preferințele ei evoluționiste. Ea refuză să recunoască autoritatea consensului sau *ijma'*, dacă este invocat împotriva ei. „A accepta caracterul infailibil și neschimbător al consensului ar însemna să admitem în mod arbitrar o legislație independentă de aceea a Profetului." De aici rezultă concluzia, acceptată de toți moderniștii și de la care ei așteaptă rezultate măreție, că un nou consens îl poate anula și reforma pe cel vechi.

Această școală indiană a produs, în 1911 o versiunea engleză a *Coranului*. Surele se găsesc aici dispuse nu după lungimea și numărul lor de versete, ca în versiunile oficiale, ci în ordinea cronologică a emiterii lor, din vremea lui Muḥammad. O inovație riscantă, întrucât ordinea cronologică – de exemplu aceea folosită de Nöldeke – nu poate fi stabilită decât ipotetic și aproximativ. Aceasta atestă totuși îndrăzneala și inițiativa de care au dat dovadă novatorii, care nu au dat înapoi în fața condamnării lor de către ortodocși. Jihadul și caracterul lui perpetuu îi deranjează, ca și pe adepții *ahmadiyya*. După părerea lor, *Coranul* ar avea în vedere în acest caz numai războiul defensiv, iar recomandările respective ar fi fost valabile numai pe timpul vieții Profetului.

Centrul lor științific se găsește la Universitatea musulmană de la Aligarh. După moartea lui Ahmad Khan Bahador, Sayyid Amir 'Ali (m. 1928), autorul și'it al lucrării *The Spirit of Islam* (1902), s-a dovedit unul dintre cei mai neobosiți interpreți ai doctrinelor acestor moderniști. El reproșează, în termeni foarte duri, dascălilor reacționari pretenția lor necugetată de „a statornici dispoziții emise spre folosul unei societăți patriarhale" – cum era aceea a Arabiei preislamice – în contradicție cu intențiile Profetului, „acest om superior, care a proclamat Imperiul rațiunii și Legea evoluției sociale". El

[261] Vezi *supra*, n. 30.

a murit în 1928, copleșit de onoruri de către guvernul englez, al cărui partizan devotat se arătase permanent.

În Egipt. Mult mai recent, modernismul egiptean a cunoscut o istorie foarte diferită de aceea a modernismului indian. Acesta a rezultat din încercarea de renaștere și reformă islamică a membrilor *salafiyya*. Acest partid a fost întemeiat în 1883 de activistul panislamist Jamal ad-Din al-Afgani (1839-1897) și de strălucitul său discipol egiptean Muhammad 'Abdu (1849-1905), marele muftiu al Egiptului. Întrucât Al-Afgani a scris puțin, este greu de explicat influența incontestabilă pe care a exercitat-o, între alții și asupra lui Qasim Amin, inițiatorul mișcării feministe musulmane din Egipt.

Contrar modernismului indian, care a urmărit adaptarea la progresele secolului și s-a raliat provizoriu regimului englez, Școala *salafiyya* susține în campania ei reformatoare că, în afară de tehnica modernă, nu datorează și nu preia nimic din Europa, temându-se de influența acesteia asupra coeziunii și independenței popoarelor musulmane. Acesta este un fel de neowahhabism. Școala rămâne fundamental tributară programului naționalismului arab. Proclamă declinul islamului, deplânge „sărăcia lui doctrinară, începând din vremea lui Al-Gazali" (după cum s-a exprimat Muhammad 'Abdu), dar se declară în măsură să remedieze situația prin reîntoarcerea la islamul primar, puternic idealizat, la spiritul *Coranului* și la tradiția autentică. Dominată de fobia Occidentului, atașată programului panislamist, Școala *salafiyya* se arată ostilă curentelor naționaliste care tulbură mediile musulmane și macină unitatea seculară a comunității (*'umma*). Aceasta prevede fuziunea într-una singură a celor patru mari școli juridice și reunirea schismelor musulmane disidente într-o vastă concentrare sau asociație islamică, capabilă să înfrunte Europa și „să lupte împotriva culturii și imperialismului ei cu tendințe cotropitoare".

Lordul Cromer[262] îl bănuia pe Muhammad 'Abdu că era „agnostic". 'Abdu a crezut că poate concilia în persoana lui două atitudini: aceea a credinciosului cu aceea a raționalistului. El se declara fidel unei doctrine, numai pentru că interiorizase formulele,

[262] Lord Evelyn Baring Cromer (1841-1917), om de stat și diplomat britanic. A ocupat timp de zece ani funcția de ministru în Egipt, contribuind în mod hotărâtor la organizarea sistemului lui economic, financiar și judiciar. A publicat în 1908 lucrarea în două volume *Modern Egipt*.

elementele exterioare și rânduielile ei, golite însă cu grijă de străvechea lor semnificație. Această atitudine raționalistă, de compromis, acceptă în continuare necesitatea unei revelații supranaturale, dar pe de altă parte se pronunță în favoarea libertății umane. Cu multă precauție și ocolișuri prudente, Muhammad 'Abdu a început să-și expună programul progresist într-o serie de conferințe, care au trezit mult interes, la Universitatea Al-Azhar. În islamul egiptean, acestea au fost primele manifestări publice ale evoluționismului religios și ale modernismului. Opoziția dascălilor reacționari l-a obligat curând pe conferențiar să renunțe la prelegeri. Atunci el l-a ajutat pe elevul lui preferat, sirianul Sayyid Muhammad Rașid Rida, să înființeze (în 1897) revista lunară *Al-Manar*, „Farul", care avea să comunice public doctrina partidului său. Rașid Rida, care se declara „arab și qurayșit", era un admirator fanatic al lui Ibn Taymiyya; el nu a făcut decât să accentueze tendințele wahhabite ale școlii acestuia, aplicate la vremea modernă. Ca și maestrul lui, are meritul de a cunoaște forța curentului de idei moderne, încercând să le întoarcă împotriva Occidentului.

Mișcarea *Al-Manar* susține că „adevăratul islam admite toate progresele secolului, cu condiția să nu fie urmată o unică școală de drept canonic. Totul se găsește în *Coran* și în *Sunna* autentică". Problema este numai să se descopere în textele lor, vechi de peste o mie de ani, echivalentul conceptelor și ideilor moderne. „Manariștii" excelează în această delicată operație. Sunt cunoscute scrupulele pe care le trezește în sufletul musulmanilor timorați legislația prohibitivă cuprinsă în *Șari'a* cu privire la imagini. O *fatwa* a șayhului 'Abdal'aziz Șawiș, ignorând consensul, declară că această interdicție nu fusese valabilă decât atât timp cât existase primejdia unei reîntoarceri la politeism. *Al-Manar*[263] adaugă această considerație practică: științele nu se pot lipsi de imagini figurative, nici arta militară, poliția etc. Cum ar putea fi concepute progresele electricității și ale mașinilor, în absența artelor desenului și a tuturor celor legate de ele? Intervenția lor nu poate deci să fie decât legitimă, iată concluzia lui.

Al-Manar condamnă subtilitățile și întreaga cazuistică a celor patru școli. Le reproșează ușurința cu care au emis legi care nu țin seama de viitor, comparând dezacordul și discuțiile lor sterile cu

[263] XX, 274-275 (n.a.).

„certurile teologilor bizantini din zilele în care Mahomed al II-lea Cuceritorul își așezase tabăra sub zidurile Constantinopolului." Logica acestei mișcări refuză să accepte faptul că viața contemporană ar putea fi imobilizată de o legislație elaborată în primele trei secole după hegira, ca și faptul că efortul intelectual (*ijtihad*) trebuie interzis, ținând seama de problemele noi și de chestiunile care privesc vitalitatea și însăși existența islamului.

Asupra acestui punct, ca și în alte privințe, *Al-Manar* se desparte tacit de wahhabiți, cu care este totuși de acord în lupta împotriva superstițiilor și a influenței străine. Ca și ei, mișcarea *Al-Manar* prevede suprimarea sărbătorilor de tip *mawlid*, cu aspectul lor de „târguri zgomotoase". În ce privește frățiile sufite, propune ca, dacă nu se dorește desființarea lor, să fie puse să se ocupe de lucrări de utilitate publică: opere de binefacere, educație etc. Atacă ironic mai ales cultul mormintelor de sfinți minori și pe vizitatorii acestora, pe care îi numește *quburiyyun*, „mausolatri".

În acord cu moderniștii din diverse țări musulmane, membrii *salafiyya* au ajuns la concluzia necesității unei reforme. Diferențele dintre cele două mișcări țin uneori numai de ton și de alegerea argumentelor. Pentru cei din urmă, totul s-ar limita la o purificare a religiei străvechi, debarasată în fine de balastul abuzurilor și al superstițiilor. Cât despre moderniști, ca și confrații lor indieni, ei sacrifică fără regrete „tradițiile profetice", inclusiv colecția celor „șase Cărți". Membrii *salafiyya* fac eforturi pentru a salva aceste venerabile documente, identificând în ele comentarii și note pseudoștiințifice.

Astfel, „realitatea deochiului" care, potrivit lui Al-Buhari, fusese confirmată de Muhammad, este atribuită de publicația *Al-Manar* unor „efluvii magnetice"[264]. Dacă Profetul a negat „capacitatea bolilor infecțioase de a se transmite", aceeași revistă[265] crede că el a făcut-o pentru a susține, în opoziție cu protestele păgânilor, intervenția directă a Providenței divine în treburile acestei lumi. Când *Sunna* interzice părăsirea regiunii contaminate, „face acest lucru pentru a reduce întinderea focarului de infecție".

Al-Manar regăsește în textul *Coranului* ideile moderne cele mai îndrăznețe, inclusiv teoria evoluționistă a lui Darwin. „Allah

[264] V, 947 (n.a.).
[265] V, 358-359 (n.a.).

rostogolește noaptea peste zi și ziua peste noapte" (**39**, 5): după *Al-Manar*[266], aceasta este o referire la faptul că **Pământul e rotund**. Jinnii ar reprezenta activitatea agenților microbieni. Oare nu înseamnă acest cuvânt, etimologic, „ceea ce **este ascuns**"[267]? Se interpretează că în *Coran* (**105**, 3) mai apare o aluzie la acest lucru, când sunt menționate „stolurile de păsări", *ababil*, care au zdrobit [cu pietre] oastea abisinienilor aflată în mers către Mekka[268]. Când *Coranul* vorbește despre fulger, ei consideră că se referă la electricitate[269]. Muhammad 'Abdu și discipolii lui socotesc de cuviință să-i citeze pe G.W. Leibniz, H. Spencer, A. Comte, M. Berthelot, L. Tolstoi, dr. Gust și G. Le Bon. Acesta din urmă este marele favorit al apologiștilor musulmani contemporani. Ei au propus să se înlocuiască cu patefonul obligativitatea celor „doi martori" impuși de *Coran*[270]. În opinia lor[271], apelul la razele X ar putea înlocui, cu rezultate benefice, aplicarea principiului *'idda*, care se referă la pauza de trei luni poruncită de *Coran* femeii divorțate (**65**, 4)[272].

După cum se constată, nu este întotdeauna ușor să se tragă linie între programul progresiștilor și cel al moderniștilor. Hotărâtă să nu piardă niciodată contactul formal cu ortodocșii, Școala Al-Manar – care, ca toți membrii *salafiyya*, este antimu'tazilită – ține să se distingă prin noutatea și ineditul explicațiilor sale. Dar când este vorba de *Coran*, moderniștii se prefac că vorbesc doar cu respect și evită să

---

[266] XXVIII, 175 (n.a.).

[267] În limba arabă, verbul *janna* are ca prim grup de semnificații: „a acoperi", „a ascunde", „a învălui". Legat de acest sens, substantivul *jinn* denumește „ființe invizibile, binevoitoare sau malefice, care intervin în viața muritorilor".

[268] Această sură timpurie, datată din perioada mekkană, relatează un eveniment petrecut prin anul 570, când Yemenul se afla sub dominația abisinienilor: regele acestora, Abraha, a plecat să cucerească Mekka, aflată fără apărare în fața oștilor lui prea puternice, dar pe drum abisinienii au fost atacați de stoluri de păsări care, lovindu-i cu pietre, le-au provocat răni mortale.

[269] Comentând versetul **36**, 42 în traducerea engleză a *Coranului*, A. Yousuf 'Ali susține că termenul subînțeles „vase" ar acoperi „toate felurile de ambarcații acvatice, dar și avionul modern, care «înoată» prin aer, în loc de apă" (vezi p. 1179, n. 3989).

[270] *Coranul* prevede ca, în orice situație când se încheie un act oficial (căsătorie, convertire, negoț, împrumut etc.), să fie de față doi martori, musulmani, bărbați și adulți. În lipsa acestora, sunt sugerate alte soluții, vezi de pildă **2**, 282.

[271] *Al-Manar*, XXI, 78 (n.a.).

[272] Este vorba de perioada necesară pentru a se dovedi dacă femeia divorțată este însărcinată, informație care se poate obține azi prin mijloace moderne de diagnosticare.

pună în discuție caracterul lui de Carte a Revelației. Toți se întrec în a face apologia islamului. Ca și instituțiile întemeiate pe *Coran*, ei exploatează cu mult elan excesele condamnate de campania antialcool și recrudescența divorțurilor în societățile creștine. Progresiștii sunt primii care se declară capabili să demonstreze că în ce privește libertatea de conștiință, „drepturile omului" și celelalte... „cuceriri" ale civilizației moderne islamul se afla în avans cu mai multe secole față de Europa creștină.

Cu o lăudabilă energie, toți progresiștii și moderniștii se ridică împotriva poligamiei. Dar cum ar putea oare să fie interpretat altfel textul *Coranului* care îngăduie patru neveste (**4**, 3)? Ei ripostează că „acest pasaj nu are în vedere decât o situație excepțională: nu poate fi vorba decât de o simplă autorizare. Nimeni însă nu ar îndrăzni să conteste statului dreptul de a anula autorizații, atunci când le consideră dăunătoare pentru binele public". Această permisiune a fost declarată inaplicabilă chiar de *Coran*, „de vreme ce i-a adăugat condiții care sunt omenește irealizabile" (**4**, 129). Un subterfugiu stânjenitor, potrivit lui Huda Buhș. Ar fi fost preferabil să se recunoască deschis că poligamia se împacă greu cu viața și educația familială. Le revine, prin urmare, autorităților religioase sarcina de a studia această problemă. „Întrucât religia are în vedere binele societății, când o instituție produce efecte dăunătoare, este neîndoielnic că ea trebuie să fie modificată, să fie adaptată la necesitățile vremurilor... De unde rezultă", susține mișcarea *Al-Manar*[273], „că poligamia este absolut ilegală." Moderniștii indieni ajunseseră la aceeași concluzie, iar cei din Turcia au înscris acest principiu chiar într-un text de lege. Toți sunt de acord când afirmă că, interpretat corect, *Coranul* nu numai că proclamă egalitatea dintre sexe, ci a și depășit, prin eforturile lui de a îmbunătăți statutul femeii, toate celelalte confesiuni. Abolirea sclaviei, impusă de Europa, a fost de altfel în beneficiul soției musulmane, eliminând din viața ei concubinele și eunucii.

Am menționat mai sus opinia moderniștilor egipteni, care îl asimilează pe Muhammad cu toți legislatorii anteriori, contestând legilor coranice dreptul de a stăvili evoluția societății civile.

[273] XII, 572 (n.a.).

În Turcia. Din cauza tendințelor lui politice avansate și opoziției față de absolutismul guvernanților, modernismul a fost supravegheat cu atenție în timpul domniei lui Abdulhamid, neavând libertatea de a-și manifesta vitalitatea decât după căderea sultanului (în iulie 1908). Acesta se distinge de celelalte forme ale modernismului apărute pe pământul islamului prin subordonarea față de un program vast de revendicări naționaliste căruia, după scurta intervenție a Junilor Turci, adepții lui Atatürk i-au adăugat ultimele elemente. Iată care era printre musulmanii din Turcia, înainte de venirea la putere a lui Mustafa Kemal, atitudinea partidelor față de chestiunea religioasă.

Vechii conservatori se arătau opuși oricărei inovații și doreau o păstrare a islamului în forma pe care i-o imprimaseră cele treisprezece veacuri de existență. Acest partid s-a văzut dezarmat în fața înaintării „naționaliștilor" și a „reformiștilor". Ca și unii moderniști egipteni, naționaliștii turci nutreau vagi simpatii față de islam, „religia istorică a poporului turc", dar nu urmăreau nimic altceva decât modificarea legilor lui politice și sociale, pentru a le adapta la acelea ale țărilor moderne, fără a ține seama de *Șari'a*. Inovațiile lor curajoase au pregătit calea răsturnărilor revoluționare ale lui Atatürk. Reformiștii doreau o îmbunătățire și pretindeau că, lăsând deoparte islamul tradițional, se întorceau la islamul primar. Programul lor se confunda, în linii mari, cu acela al membrilor *salafiyya*. Atât naționaliștii, cât și reformiștii recunoșteau necesitatea reorganizării învățământului religios pentru mase, cu diferența că primii înțelegeau să-l laicizeze parțial și să-l încredințeze statului, fără a-l mai supune, așa cum cereau reformiștii, controlului exercitat de *Șayh al-islam*.

Naționaliștii turci au lucrat încet la „dezarabizarea" religiei musulmane: întâi au protestat față de folosirea exclusivă a limbii arabe în ritualul religios, apoi față de intervenția tradițiilor și rânduielilor arabe și beduine în legislația socială și religioasă a islamului. Ei așezau codurile de legi emise de sultanii otomani, *Qanun*, pe același plan cu *Șari'a*. „Numai obscurantismul", spun ei, „se poate încăpățîna să nege valoarea lor egală, tot așa cum a provocat și eșecul modestelor reforme cunoscute drept *tanzimat*"[274], în secolul al XIX-lea.

[274] Reformele inițiate de sultanul Abdulmajid începând cu anul 1839, când a venit la tron: *hattișariful* de la Gülhane, prin care erau promise reforme liberale, a stârnit o opoziție surdă, dar hotărâtă a cercurilor conservatoare, care au oprit aplicarea lor.

Pentru reformiștii turci programul religios avea întâietate absolută. Reprezentantul lor cel mai autorizat a fost prințul egiptean Sa'id Halim Pașa, fost mare vizir, care a murit la Neapole, unde se retrăsese după Primul Război Mondial. „Pentru a preîntâmpina criza interioară a islamului, și el proclamă necesitatea unei reforme religioase. Această reformă se va mărgini la „o «reislamizare»; se va conforma dogmelor, moralei, idealului social și politic al islamului." Această întoarcere la islamul primar va fi oare un regres? Cu siguranță nu, întrucât partizanii ei sunt hotărâți să „o adapteze corespunzător cu necesitățile timpului și ale locului". Nu există oare deja o soluție? Folosind corect metoda *ijtihad* „se pot crea la infinit legi adaptate progresului vremurilor și necesităților cu care se confruntă popoarele".

Într-un studiu scris în limba turcă și intitulat *Islam aşmaq*, „Reislamizarea", prințul egiptean rezumă aspirațiile partidului reformist turc. Acest studiu cuprinde o apologie a islamului, prezentat ca religia definitivă a omenirii. „Liber de orice presiune exterioară, el atribuie celor mai virtuoși, mai înțelepți și mai învățați guvernarea semenilor lor." În opinia reformiștilor turci, decadența compatrioților ar fi fost provocată de dezislamizarea lor, de instituțiile împrumutate din Occident, ca și de un naționalism exagerat. În această privință ei sunt din nou de acord cu membrii *salafiyya*.

„Dacă am înțelege corect lecția ultimului război, ar trebui", conchid ei, să recunoaștem eșecul naționalismului." O întoarcere deci la internaționalismul islamic, la idealul națiunii musulmane, *'umma*. De vreme ce *Coranul* conține adevărul absolut în materie civilă, socială și politică, acest adevăr nu poate purta o amprentă națională.

Acestei apologii a programului reformist, literatura naționaliștilor turci îi opune cele mai îndrăznețe revendicări. Poeții și-au asumat sarcina de a le populariza. Ei se întorc mai întâi împotriva predicatorilor de la moschee. „De ce denigrează ei progresul material? Progresul înseamnă viață. În timpul lui Noe erau oare folosiți aburii? Legea evoluției domină totul. Lumea îi datorează toate progresele... Fără îndoială că Dumnezeu trimite fulgerul. Dar omul a găsit calea de a-l atrage: a descoperit curentul electric și mai mult chiar... avioanele!" Cu naivă obstinație, moderniștii turci reiau acest argument: „Profeții și întemeietorii de religii nu au inventat nimic: nici electricitatea, nici telegrafia fără fir, nici remediul cancerului sau al altor boli..."!

Cu ocazia congresului reunit la Mekka (în iulie 1926), unul dintre cei mai cunoscuti publicişti turci, Aga Oglü Ahmad Bei, definea spiritul în care turcul emancipat din Anatolia urma să săvârşească pelerinajul de atunci înainte: „Când va săruta Piatra Neagră, el va avea senzaţia că venerează nu o bucată de piatră căzută din cer, ci un simbol sfânt al tuturor tradiţiilor, al întregii istorii a religiei. Bând apa puţului Zemzem, el o va socoti nu ca un panaceu al tuturor bolilor, ci ca un semn al comuniunii cu religia pe care o venerează şi cu personalităţile sfinte care au iniţiat-o. Alergând între Marwa şi Safa, el nu-şi va închipui că îl fugăreşte pe demon şi dobândeşte astfel iertarea păcatelor, ci se va gândi cu emoţie la cei care au suferit între aceste două dealuri, Profetul şi sfinţii, «Prietenii» şi discipolii lui, pentru o credinţă, o convingere, o lege. În fine, el nu se va învârti de şapte ori în jurul Ka'bei cu convingerea superstiţioasă că ocoleşte un sălaş al lui Dumnezeu, ci îşi va aminti că în acest lăcaş monoteismul a înlocuit păgânismul. Iată ce va transmite turcul evoluat lumii musulmane şi iată cultul, demn de divinitatea lui, pe care îl va reînsufleţi."

Unul dintre cei mai importanţi poeţi, Ziya Genç Alp, fost profesor de sociologie la Universitatea din Istanbul, decedat în 1924, a fost însărcinat să pregătească spiritele pentru dezarabizarea şi turcizarea cultului musulman. Acesta pare să fie obiectivul poeziei *Vatan*, „Patria". „Patria turcului este ţara în care rugăciunea răsună din minaret în turcă, în care ţăranul înţelege sensul rugăciunii, iar în şcoli *Coranul* este citit în turcă." Toate aceste sugestii poetice Atatürk şi-a propus să le pună în practică, inclusiv traducerea *Coranului*, în turcă, un lucru atât de scandalos pentru membrii *salafiyya*. Atatürk a urmărit neobosit reformarea ceremoniei liturgice: bănci în moschei, permisiunea de a intra încălţat şi cu capul descoperit, eliminarea abluţiunilor dinainte de rugăciune, prezenţa muzicii, chiar şi instrumentale. „Ceremoniile religioase trebuie să fie conforme cu igiena, estetica, ideile filosofice şi idealul turc[275]."

Poeziile lui Ziya se ocupă şi de femeie şi familie. În ce priveşte femeia, el revendică în favoarea ei „egalitatea cu bărbatul în contractul de căsătorie, în caz de divorţ şi de moştenire. Atâta vreme cât o tânără nu va avea dreptul, în cazul moştenirii, decât la jumătate din ce

[275] *Raport oficial al lui Mustafa Kemal*, 1928 (n.a.).

primește bărbatul, iar în cazul căsătoriei la un sfert din valoarea acestuia, nici familia și nici țara nu vor putea să progreseze". Acest rezultat „poate fi așteptat numai prin acordul dintre bărbat și femeie, prin uniunea dintre două suflete care, împreună, creează patria. În vechiul regim cele două sexe trebuiau să se roage separat. Acum amândouă venerează împreună un Dumnezeu unic!"

Și în acestă privință, Marea Adunare Națională de la Ankara nu a făcut decât să transcrie sugestiile poetului naționalist sub forma unor articole de lege. „Ce era femeia turcă în vechiul regim?", întreabă Mustafa Kemal. „O jucărie, o roabă! Noul drept o face să fie o persoană fizică și morală, egala bărbatului!" În reforma pe care au conceput-o cu privire la statutul personal, adepții lui Atatürk nu țin seama în nici un fel de poruncile cele mai clare ale *Coranului* în materie de căsătorie și de moștenire. Ei au dat o nouă dovadă în acest sens, adoptând în întregime Codul civil al Elveției. Iar acest cod nu consideră deosebirea de religie ca o cauză de anulare a căsătoriei. După legea canonică a islamului, nimic nu se opunea uniunii matrimoniale a unui credincios cu o femeie de credință scripturară. Situația opusă, a căsătoriei „unei credincioase cu un necredincios", adică un nemusulman, chiar de credință biblică, este interzisă de un text explicit din *Coran* (**60**, 10). Asupra acestei interdicții mediile musulmane, chiar și cele mai favorabile ideilor moderniste, nu consimțiseră niciodată să facă vreun compromis. Este evident că prin adoptarea Codului civil elvețian și a Codului penal italian, regimul lui Atatürk, care nu recunoaște decât căsătoria civilă, se arăta pregătit să treacă peste toate considerațiile tradiționalismului religios.

Din acel moment predica, rostită obligatoriu în turcește, urma să cuprindă, după câteva versete din *Coran* și din hadith traduse în turcă, considerații asupra religiei și comerțului, precum și îndemnuri la muncă și la inițiativă. La 9 aprilie 1928, prin votul unanim al Marii Adunări, islamul înceta să mai fie religie de stat. În Albania, rugăciunea publică este rostită, în mai multe moschei, în limba albaneză. Congresul de la Tirana (din aprilie 1923) a impus monogamia, a desființat purtarea vălului de către femei și a declarat facultativă abluțiunea rituală.

Câteva date statistice. În această privință nu sunt posibile decât estimări. Nu deținem decât forme imperfecte de recensământ pentru câteva regiuni locuite de musulmani, dar supuse unor puteri creștine:

Egipt, India [fostă] engleză, Malaiezia [fostă] olandeză, Africa [fostă] franceză, Palestina, Siria etc. Când se pune problema stabilirii numărului musulmanilor în lume, ne vedem nevoiți să acceptăm evaluări incerte și aproape întotdeauna exagerate. Să amintim discursul de la Damasc (din 1898) în care împăratul Wilhelm al II-lea al Germaniei se declara „prietenul celor 300 de milioane de musulmani", o cifră la care revista *Al-Manar* s-a grăbit să mai adauge alte 60 de milioane[276]. Totalul cel mai ridicat care a fost propus este acela al unui publicist din India care a lansat un protest împotriva Tratatului de la Sèvres în numele „a 400 de milioane de persoane, coreligionarii săi", o cifră reluată de Congresul islamic de la Ierusalim (din decembrie 1931). În vechile statistici europene, estimările globale oscilează între 175 și 260 de milioane de musulmani[277].

Există păreri surprinzătoare despre densitatea populației musulmane în anumite regiuni, cum ar fi Africa[278]. În Maroc, în loc de 4-5 milioane, se consideră că ar trăi 12-14 milioane[279]; 40 de milioane de musulmani în China, în loc de maximum 7 milioane[280]. S-a considerat, de asemenea, că amprenta islamului asupra populației de culoare ar fi fost „inexorabilă și decisivă", că în cursul secolului al XIX-lea Africa întreagă, la nord de Ecuator, era musulmană într-o majoritate covârșitoare. Un specialist în problemele negrilor convertiți la islam, [M.] Delafosse[281], notează că „islamul nu a pătruns deloc în mod eficient și profund decât la populațiile negre sau negroide care trăiesc în zonele limitrofe ale Saharei. Adepții islamului devin din ce în ce mai rari cu cât ne îndepărtăm spre sud și chiar în ținutul numit îndeobște Sudan, nu este religia dominantă numeric". Asta nu este tot. De când Africa neagră a devenit mai cunoscută, s-a constatat că propovăduirea islamică a rămas constantă în populația neagră, mai

[276] V, 605 (n.a.).

[277] Potrivit statisticilor recente (v. *Quid 2002*, Paris, Robert Laffont, 2001, p. 489), există în lume cca 1,2 miliarde de musulmani, între care 83% sunt sunniți și 16% șiiți. Cei mai numeroși se găsesc în Asia (cca 800 de milioane). În Europa se consideră că trăiesc cca 31 de milioane de musulmani, în America de Nord 4,4 milioane.

[278] Se apreciază că în Africa trăiesc cca 310 milioane de musulmani.

[279] Cca 27 de milioane în 1997.

[280] Cca 18 milioane în 1997.

[281] Vezi *infra, Bibliografia.*

ales după 1900, iar populații care fuseseră convertite cu forța s-au reîntors în masă la vechile lor credințe animiste.

Anuarul lumii musulmane al lui Louis Massignon înregistrează pentru anul 1926 un total de 240 de milioane de musulmani. Rectificându-și propriile date statistice pentru anul 1914 (apărute în 1923), revista *The Moslem World* substituie cifrei prezentate inițial, 201 milioane de musulmani, cifra de 235 de milioane. Din acest total, 106 milioane ar trăi în colonii, protectorate sau țări sub mandat britanic, iar 94 de milioane sunt supușii altor puteri occidentale, între care 39 de milioane ai Olandei, 32 de milioane ai Franței etc. Nu ar rămâne deci decât circa 34-35 de milioane de musulmani independenți de orice regim occidental, aceștia fiind răspândiți în China, Siam, Turcia, Arabia, Afghanistan, Iran etc. Dacă din cifra totală de 235 de milioane sunt lăsați deoparte adepții sectelor, se constată că circa 210-215 de milioane de credincioși se declară a fi de confesiune sunnită sau ortodoxă. Din acest total, mai mult de 90 de milioane sunt adepții ritului hanefit. Massignon crede că islamul mondial numără ceva mai puțin de „12 milioane de arabi puri, adică 5%, și 34 de milioane de arabizați sau arabofoni, adică 14%". Grupul etnic arab stă, din punct de vedere numeric, după grupul indo-european (persani, hinduși, kurzi), grupul malaiezian și grupul berber. *Al-Manar*[282] numără 100 de milioane de arabi (*sic*), fără a face distincție între arabizați, arabofoni și arabi puri.

Patru cincimi din totalul musulmanilor din întreaga lume sunt răspândiți în Asia. Australia este partea lumii cu cel mai mic număr de musulmani, circa 40 000. Vine apoi America, cu 170 000-180 000 de musulmani. Din cele 19 milioane de musulmani din Europa (trăind în Peninsula Balcanică și în Rusia), Europa occidentală ar înregistra numai 50 000, toți imigranți. În Anglia, o duzină de familii anglo-saxone au aderat la islam, în varianta ahmadismului. În celelalte regiuni europene, cazurile de islamizare individuală „nu s-au transmis la familii întregi și nici în mod ereditar"[283]. Am vorbit mai sus despre adepții *baha'i* din America și despre caracterul special al baha'ismului lor.

În regiunile rămase independente cifra populației musulmane este în scădere sau rămâne constantă. Este în creștere numai în țările care

[282] XXVII, 791 (n.a.).

[283] Massigon (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.

depind, sub diverse forme, de puterile occidentale: Indiile engleze și olandeze, Africa franceză etc. În Insula Java populația musulmană a trecut de la 4-5 milioane în 1812 la 30 de milioane în 1905. Aceea a Egiptului a crescut de cinci ori în decursul unui secol. Această creștere, ca și aceea a prosperității și a nivelului de trai din Egipt au avut un ritm rapid în ultimii 50 de ani, adică o dată cu marile lucrări de servicii publice întreprinse de tehnicienii din apus sau patronate de administratori și finanțatori occidentali.

Procentul de analfabeți[284] rămâne considerabil în mediile musulmane, mai ales printre aceia care s-au izolat de orice contact cu lumea occidentală. Nu deținem date în această privință decât pentru India [fostă] engleză și pentru Egipt, două țări în care lupta împotriva analfabetismului a fost condusă cu cea mai mare consecvență și energie. În Anatolia turcă 80-90% din populație este analfabetă. Aceeași proporție este presupusă și pentru Algeria. În Egipt, numărul musulmanilor care știu să citească a crescut de la 0,60% la 10%. În India, din 72 de milioane de musulmani, se pare că circa 3 milioane știu să citească. Din o mie de persoane, 69 de bărbați și 4 femei. „Dintre diversele comunități religioase ale Indiei, cea musulmană este cea mai puțin instruită[285]." Plecând de la statisticile care ne sunt accesibile pentru alte țări populate de musulmani – de pildă, aceea care notează că în Indiile olandeze 95% dintre musulmani ar fi analfabeți –, *The Moslem World* crede că poate trage concluzia că numărul musulmanilor capabili să citească, în islamul mondial, „nu atinge nici 8 milioane, iar în cazul femeilor musulmane ar rămâne sub 500 000".

Perspective. Cu excepția adepților *Ahmadiyya*, nu există nici o organizație misionară musulmană în adevăratul sens al cuvântului: aceea întemeiată de directorul publicației *Al-Manar* nu a funcționat. Dar influența frățiilor din Africa – precum *qadiriyya*, *sanusi* etc. – a fost foarte puternică, în aceeași măsură ca aceea a negustorilor musulmani. Pentru aceste regiuni se poate considera că „orice musulman are prozelitismul în sânge[286]. Așa cum am notat (vezi

[284] Aprecierile care urmează în text corespund perioadei în care a scris autorul – evident, situația este diferită astăzi.
[285] Sir Arnold (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.
[286] Snouck Hurgronje (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.

supra, p. 226), populația musulmană continuă să crească, mai puțin totuși ca urmare a progreselor înregistrate de prozelitism, cât datorită condițiilor favorabile pe care le întâlnește în coloniile și protectoratele occidentale. Peste tot în rest, mortalitatea infantilă, epidemiile, nesiguranța și instabilitatea politică îi blochează sau îi reduc creșterea numerică. În această privință islamul este foarte îndatorat colonialismului, pe care totuși îl urăște.

Contrar afirmațiilor care sunt făcute cu prea multă ușurință, nu este deloc surprinzătoare constatarea că grupuri mai mult sau mai puțin numeroase abandonează islamul, chiar după secole de devoțiune constantă. Am citat cazul negrilor din Africa, să amintim și exemplul Abisiniei. În Indiile engleze, hinduismul acționează și reușește să provoace apostazii printre vechii convertiți musulmani. Să amintim succesele propovăduirii săvârșite de *Arya samaj*[287] și de societățile care s-au declarat adeptele acesteia. În Java și Sumatra (Malaiezia olandeză[288]), misiunile lor numără mii de prozeliți care sunt foști musulmani. În Algeria, în cazul căsătoriilor între maltezi și musulmane s-a constatat că „90% dintre copii au trecut la cultura de sorginte europeană"[289]. În Europa, în urma ultimelor schimburi de populații[290], se poate anticipa o vreme când numai Rusia va mai avea grupuri importante de musulmani, pe care de altfel bolșevismul a și început să le reducă numeric.

După apariția cărții șayhului 'Ali 'Abdarraziq, critica istorică și-a făcut brusc intrarea în mediile conservatoare ale islamului egiptean. Condamnarea acestei lucrări de către tribunalul de la Al-Azhar nu pare să fi blocat progresul ideilor lansate de învățatul egiptean. La mai puțin de un an de la moartea lui (în martie 1926) apărea cartea nu mai puțin semnificativă a lui Taha Husayn, profesor la Universitatea Egipteană

---

[287] Mișcare religioasă și politică indiană cu tendințe reformatoare, întemeiată la Bombay, în 1875, de Guzerati Brahman, numit și Dayanand Sarasvati (1825-1883). A combătut formele populare și superstițioase ale hinduismului, precum și doctrinele creștine și musulmane, susținând revenirea la preceptele vedice și renașterea culturii naționale.

[288] Autorul se referă la situația din primele decenii ale secolului al XX-lea. Cele două insule fac parte astăzi din Republica Indonezia, care este stat independent din 1949.

[289] Massignon (n.a.). Vezi *infra, Bibliografia*.

[290] Autorul se referă la evenimentele de după Primul Război Mondial.

din Cairo, intitulată *Fi ș-și'r al-jahiliyy*[291]. În acest studiu, menit să prezinte gradul de autenticitate care ar putea fi atribuit poeziei preislamice, autorul are prilejul să dezvăluie coreligionarilor săi metoda îndoielii carteziene. El explică mecanismul acesteia și o propune drept singura capabilă să conducă la certitudinea științifică. Potrivit lui Taha Husayn, trebuie ca în cursul discuțiilor noastre științifice „să uităm de etnia și religia noastră. Cu atât mai rău dacă concluziile noastre vor fi contrare ideilor naționale și chiar religioase pe care le avem".

Husayn definește *Sira*, textul tradițional despre viața Profetului, după cum urmează: „O culegere de relatări și povestiri care trebuie trecute prin sita unei critici riguroase". Aplicându-le o metodă proprie, el descoperă că toate citatele poetice care figurează acolo sunt apocrife și au menirea de a demonstra noblețea originii Profetului, apoi realitatea și semnificația universală a misiunii sale. Toată preistoria și protoistoria islamului care, în mare parte, sunt tributare poeziei prehegiriene, s-ar găsi astfel împovărate de texte apocrife. Taha Husayn susține, de pildă, că menționarea în *Coran* a lui Abraham și a relațiilor lui cu poporul arab și cu sanctuarul de la Ka'ba nu trebuie să fie considerată în sine drept un argument istoric incontestabil. După cum se vede, aflată la începuturile ei în lumea musulmană, critica istorică și-a propus să depășească cele mai avansate concluzii ale islamologiei europene. Polemica apărută în presa egipteană a făcut cea mai zgomotoasă reclamă tezelor dezvoltate în această carte.

Un suflu nou se simte chiar și în mediile de la Al-Azhar. Iată că în această citadelă a islamului conservator, unde se formează învățații Egiptului, fără a mai vorbi de cei ai altor țări, un grup unit de studenți, viitori clerici, solicită reformularea regulamentelor și a programelor pentru educația în domeniul științelor religioase. Dintre solicitările lor o citățm pe următoarea: „Trimiterea la universități europene, pentru a se perfecționa în materiile predate la Al-Azhar și mai ales în filosofia religiilor (*sic*) și în științele care sunt legate de credințele religioase". Adăugăm că în ultimii ani Al-Azhar și-a pierdut aproape jumătate din studenți. Acesta este un semn al scăderii prestigiului universității, ca și a aceluia al învățământului islamic tradițional.

[291] În limba arabă, în original: „Despre poezia din preislam".

Islamul se află la o răspântie de drumuri. Cu excepția bătrânilor conservatori, toți sunt conștienți de urgența unei reforme și a unei armonizări cu progresul modern. Dar fiecare grup înțelege transformarea respectivă în felul lui. Un singur punct primește acordul instinctiv al tuturor: nu acceptă cu nici un chip să se apropie de civilizația occidentală în punctele unde aceasta și-a păstrat elementele creștine. Moderniștii din Anatolia îi acordă turcului dreptul de a fi ateu. Dar abandonarea islamului în comportarea exterioară riscă să treacă drept o crimă antipatriotică. Adepții lui Mustafa Kemal au adoptat instituțiile occidentale tocmai din patriotism, pentru a putea combate concurența europeană cu arme egale. Acesta este paradoxul noii Turcii și al intelectualismului musulman, care s-au întors spre Europa, respingând-o în același timp. Laicizarea aplicată de guvern ascunde intenția de a fi aplicată și la *Coran*. Ultimele măsuri interzic predarea acestuia în școli, în egală măsură cu orice altă învățătură religioasă, contrar articolului 38 din noul *Cod civil*, care „acordă adulților dreptul de a-și alege liber religia".

Pentru membrii *salafiyya*, progresiști ortodocși, reforma se confundă cu o renaștere musulmană căreia știința occidentală trebuie să-i servească numai ca stimulent. Totul se va limita la împrumutul tehnicii și al progreselor materiale ale Europei, întrucât islamul conține în el însuși toate elementele necesare regenerării lui. Alții își limitează intențiile reformatoare la dezvoltarea afacerilor. Această tendință a condus la apariția în islam a unor tipuri umane necunoscute cu o jumătate de secol în urmă: marii industriași, armatorii, bancherii și agenții de schimb valutar. În aceste cercuri, cuvântul de ordine este să se evite dispozițiile restrictive ale *Șari'a* cu privire la afacerile cu bani și la speculațiile financiare, să se conserve bogățiile țărilor musulmane în beneficiul islamului și să se înlocuiască orice capital străin cu cel musulman.

Din marele amalgam de populații din Asia turanică, Rusia sovietică sfârșește acțiunea de constituire a unei serii de statulețe laice și secularizate, în granițele cărora ea încurajează permanent conștiința națională și pe care le trezește la viața modernă în detrimentul vechiului ideal islamic, grăbind emanciparea femeii și distrugând vechea organizare familială și socială, cu multă hotărâre și consecvență. Mustafa Kemal conduce o revoluție similară în Anatolia. Cu mici deosebiri de nuanță, Ankara și Moscova aplică aceleași metode cu privire la islamul tradițional. Amândouă apelează la

„rațiunea pură" și la „emanciparea intelectuală". Un val de modernism străbate astăzi popoarele turanice. Până la urmă, Ankara a rupt definitiv cu islamul (la 9 mai 1928). În fața acestei lovituri neașteptate islamul mondial a reacționat foarte slab.

Fără îndoială, ideile moderniste își fac drum, mai discret, și în afara lumii turanice, dar câștigă teren pretutindeni. Acestea își recrutează majoritatea adepților din cercurile guvernanților și din mediile intelectuale ale islamului. Și asupra acestui aspect, *The Moslem World* îndrăznește să ofere cifre. Publicația vorbește de „6-10 milioane de musulmani care au asimilat atât de bine cultura occidentală și au abandonat tipul tradițional al străvechiului islamism ortodox, încât pot fi înregistrați în categoria musulmanilor moderni".

Nu știm pe ce se întemeiază aceste calcule sumare. „Dezintegrarea" islamului ar fi însemnat o apropiere de creștinism, dacă nu ar fi fost însoțită de ostilitatea față de orice credință revelată. Mustafa Kemal a atribuit declinul Turciei tocmai *Coranului*, înțeles ca vehicul al ideii religioase. În această calitate i-a declarat război – un lucru care ni se pare foarte grav. În orice caz, ar fi la fel de periculos să negăm gravitatea crizei interioare cu care se confruntă islamul, ca și să încercăm să prevedem încă de pe acum care va fi capătul drumului pe care merge. „Pentru Allah, o mie de ani sau cincizeci de mii de ani nu înseamnă mai mult decât o singură zi" (**22**, 47; **70**, 4).

APENDICE
Evoluția modernă a popoarelor musulmane[292]

Doi au fost polii de atracție ai evoluției petrecute în ultimii ani într-un ritm accelerat: trezirea mișcărilor **naționaliste** și trezirea **islamismului**. Sinteza acestor două tipuri de mișcări, contrare în aparență, s-a operat împrejurul ideii de **arabitate**. Liga Arabă se prezintă, în fapt dacă nu și de drept, ca o alianță a popoarelor care sunt cel puțin de limbă arabă, dacă nu și de aceeași etnie, în scopul de a scutura, pe terenul comun al intereselor islamului, tutela puterilor occidentale și creștine. Ea reprezintă astfel marea „idee-forță" a popoarelor musulmane din bazinul mediteranean. Vom analiza în cele ce urmează cum s-a manifestat, cu șanse diferite, în ultimii zece ani[293], la un popor sau altul. Prin reacție, aceasta constituie acum marea grijă a politicii musulmane a puterilor din Occident.

Așa cum era de așteptat, Liga Arabă și-a găsit primele ecouri **în Arabia**. Ibn Sa'ud este în continuare stăpânul atotputernic și respectat al Najdului, un fel de „Calvin al nisipurilor". Puritanismul lui feroce nu a cedat, dar nici nu-l împiedică să echipeze oștile „Fraților" cu armele cele mai moderne. Când în 1934 emirul Yahya al Yemenului a pornit împotriva ținutului Assir, care era vasalul Najdului din 1926, o armată sa'udită motorizată s-a deplasat în camioane către statul vasal. Surprins de această ripostă fulgerătoare, Yahya a capitulat și a acceptat rectificarea granițelor. S-a semnat la Tayf un „tratat de prietenie musulmană și fraternitate

[292] Acest studiu completează, la data apariției ediției a III-a, Beirut, 1943, considerațiile din ultimul capitol al acestei cărți, *Reformiști și moderniști*, care nu au putut fi aduse la zi din cauza decesului părintelui Lammens (n. editorului libanez).
[293] Este vorba de perioada 1930-1940.

arabă". Acesta are ca scop să „unifice voința națiunii islamice, să accentueze importanța ei și să protejeze demnitatea și independența ei".

Un tratat similar, numit *Pactul arab*, punea capăt, în aprilie 1936, ostilităților prelungite dintre cele două tinere state. Printre altele, acesta precizează că învățământul islamo-arab și cel militar vor fi similare în cele două țări. În mai 1936, un tratat de pace și prietenie în spiritul „solidarității și colaborării islamice" punea capăt litigiilor interminabile care apăreau în fiecare an în relația cu Egiptul, pe tema pelerinajului la Mekka.

În **Irak**, țară independentă din 1935 și membră a Societății Națiunilor, experiența națională își urmează cursul. Stat tânăr și conștient de forța lui, Irakul visează mai concret decât Najdul să cristalizeze împrejurul lui forțele arabilor și să reînvie gloria Imperiului 'abbasid. Învățământul în această țară este puternic naționalist și imperialist, pe linie arabă. Puterea lui militară îl preocupă, făcând eforturi să-și formeze o generație tânără de cuceritori. Cu toate acestea, absența unei majorități puternice la guvernare face ca țara să fie condusă prin dictate: moartea regelui Faysal și evenimentele sângeroase care s-au desfășurat după aceea au împiedicat Irakul să preia conducerea mișcării: rând pe rând, asasinatele politice, revolta triburilor de pe Eufrat și masacrarea asiro-caldeenilor l-au menținut ocupat. Recent, moartea suspectă a tânărului rege Gazi I a făcut ca puterea să treacă în mâinile regentului Abdul Ilah. În ciuda tuturor acestor vicisitudini, Irakul a rămas fidel angajamentelor luate la „majoratul" lui politic, respectând clauzele libertății de conștiință a propriilor supuși. În evenimentele din Palestina, sprijinul lui material și moral a fost foarte folositor pentru cauza arabă.

Totuși **Egiptul**, care este mai evoluat, atrage mai insistent privirile, în ciuda restricțiilor aduse independenței sale și a rezervei relative pe care o manifestă în chestiunea arabă. În august 1936, Anglia consimte să semneze un tratat de alianță care îi recunoaște independența, cu condiția anumitor angajamente de ordin militar și de securitate a imperiului. În martie 1937 această situație este recunoscută de celelalte puteri europene la Montreux, iar Egiptul își face intrarea în adunarea de la Geneva. Partidul *Wafd*, care a condus

aceste negocieri cu Nahhas Pașa[294], cunoaște ulterior declinul, fiind eliminat atât din guvern, cât și din Parlament de către tânărul rege Faruq, invidios pe autoritatea lui. În acest scop a fost necesară o exagerare a sentimentului islamic și naționalist. Tânărul rege manifestă o devoțiune declarată, care place. Principalul lui consilier este șayhul Al-Maraghi, rectorul Universității Al-Azhar. El este acela care declară că „trebuie ca islamul să domine viața națională într-un Egipt devenit independent și suveran". În ciuda dezvoltării învățământului superior și a tendințelor moderniste, Egiptul se simte o mare putere musulmană și înțelege să tragă foloase de pe urma influenței lui. Dezvoltarea învățământului primar, care a atins în prezent toate straturile populației, răspândește și spiritul coranic, făcând din tânărul felah, altădată ignorant și indiferent, un musulman mai activ. Până și în interiorul Universității Regale se conturează un curent reacționar, opus liberalismului anilor precedenți și care a atras deja plecarea decanului Taha Husayn. În ultimii ani frământarea în literatura arabă a Egiptului a fost atât de mare încât acesta a devenit focarul intelectual al islamului mediteranean. Au apărut totuși puține lucrări originale, mai degrabă o abundență de traduceri în toate domeniile: un preludiu obligatoriu pentru noi creații, ca și un efort prețios pentru a mlădia o limbă care trebuie adaptată cât de curând la toate necesitățile și toate expresiile civilizației moderne.

În acest sens se cuvine să semnalăm activitatea Academiei Regale arabe, care are ambiția de a dirija această mișcare de renaștere literară. Merită să fie menționată excluderea pronunțată de această savantă adunare în 1935 cu privire la regretatul [A.J.] Wensinck, în urma articolului său din *Enciclopedia islamului* referitor la Abraham, articol considerat „nelegiuit". Traducerea arabă a acestei *Enciclopedii* a continuat la Cairo prin eforturile unui grup de tineri universitari, dar la articolele considerate defavorabile islamului este adăugat un comentariu adecvat, menit să apere punctul de vedere islamic, în contradicție cu cel al autorului articolului respectiv.

---

[294] Unul dintre cei cinci membri ai partidului *Wafd* exilați în Insulele Seychelles, în 1921, de autoritățile britanice, pentru că solicitaseră renunțarea de către Marea Britanie la protectorat, la cenzură și la starea de asediu impusă în Egipt. A devenit ulterior șeful acestui partid, care câștigase majoritatea parlamentară.

În **Palestina** primejdia sionistă a permis mișcării arabe să se manifeste în toată forța ei. Rezistența ei neprevăzută și hotărâtă în fața invadatorului evreu a dezvăluit o vitalitate nebănuită (în 1936). După dizolvarea Comitetului Suprem Musulman în 1937 și fuga muftiului de la Ierusalim la Zuq, în Liban, terorismul s-a extins peste tot. Voluntari din toate țările arabe aleargă în ajutorul fraților lor. Numărul a fost estimat la peste 100 000. Ei sunt bine echipați și bine plătiți. Colecte foarte profitabile sunt organizate în țările limitrofe, găsindu-se întotdeauna oameni generoși. După proiectul Peel de împărțire a țării între evrei și arabi[295], pe care Comisia [prezidată de Sir] John Woodhead l-a respins în 1938, în anul următor a fost organizată la Londra o Conferință anglo-iudeo-arabă. Irakul a avut un rol activ și, până la urmă, soluția pare să se îndrepte către constituirea unei vaste confederații arabe. Ca răsplată pentru ajutorul primit, Anglia va obține în beneficiul evreilor recunoașterea unei enclave palestiniene[296] independente, devenită cantitate neglijabilă în raport cu vastul imperiu [arab] care ar înconjura-o și în care ea ar fi ca și înecată. Primul Război Mondial a impus un armistițiu în acest conflict și permite o experiență de colaborare între evrei și arabi, care pare destul de pozitivă până în prezent.

Siria nu a rămas în afara acestei mișcări. Revendicările independenței se concretizau în 1936 (la 9 septembrie) prin semnarea documentelor preliminare ale unui Tratat de alianță la Paris, asemănător aceluia dintre Irak și Anglia. Îngrijorat de situația oferită minoritarilor de toate felurile, parlamentul francez refuză să aprobe acest tratat. La Damasc au izbucnit tulburări care l-au determinat pe înaltul comisar să suspende în 1939 clauza din mandat care se referă la „libertatea de conștiință" pentru toți cetățenii, în timp ce o nouă constituție recunoaște diferitele minorități etnice, 'alawiți și druzi, acordându-le autonomia internă. Ideea de uniune arabă este încă foarte vie. Este vorba, în acest caz, de a găsi sprijin la vecinii mai puternici pentru a se elibera de puterile străine, iar pe de altă parte

[295] În iulie 1937, raportul Comisiei Peel evoca în premieră ideea divizării Palestinei în două state; vezi André Chouraqui, *Statul Israel*, Ed. Corint, 2001, p. 27.

[296] Termenul „palestinian" se referă aici la colonia **evreiască** din Palestina. Autorul se referă la proiectul constituirii statului Israel, înființat în 1947.

de a se extinde spre Liban, atrăgându-l în orbita unei politici comune. Aceste tendințe au fost cel mai bine exprimate în 1937, la Congresul arab de la Bludan[297], organizat în semn de solidaritate cu Palestina martiră. Au participat delegații din toate țările, inclusiv din Egipt.

Libanul, unde musulmanii sunt doar o minoritate, se ferește totuși de pericolul arab, deci nu și-a trimis un delegat la acest congres. Participă la acesta totuși și creștini, chiar maroniți, veniți pe cont propriu. Aici s-a proclamat egalitatea între toți cetățenii, de orice religie ar fi, și s-au discutat condițiile unei vaste federații arabe.

Această federație a statelor arabe a devenit un element central în politica musulmană a statelor din Occident. Toți se întrec să o încurajeze. Chiar și în **Liban** unii creștini se lasă vrăjiți de mirajul ei, deși rămân total ostili ideii în ansamblu. Într-adevăr, nu cred în posibilitatea unui stat arab sau a unei federații arabe care să nu fie deloc **islamică**, deci **teocratică**. Ei așteaptă o dovadă înainte de a se angaja, privind totodată cu simpatie încercările vecinilor lor care vorbesc aceeași limbă.

Turcia a continuat să se elibereze de ultimele semne lăsate de civilizația arabă în literatura și tradițiile turcești, pentru a se reîntoarce la sursa pură a originilor ei etnice. Încearcă de asemenea să profite de slăbiciunea popoarelor arabe vecine, așa cum a procedat în privința sangeacului Alexandrettei, anexat definitiv în 1939. Pe de altă parte, emanciparea față de islamul tradițional nu a încetat să se accentueze. Poporul turc rămas totuși un popor al islamului. În ciuda caracterului laic, islamul rămâne practic singura religie tolerată de turci. De la moartea lui Mustafa Kemal, exemplul cucernicului Ismet Inönü[298] a generat o revenire a interesului față de rânduielile religioase. Deși a lăsat în urmă califatul, Turcia nu a renunțat la rolul ei în Orientul Apropiat. Încearcă să regrupeze forțele noilor state, ieri încă supuse, în cadrul unui vast tratat de alianță, Pactul de la

---

[297] Stațiune termală din Siria, lângă Damasc.

[298] Mustafa Ismet, general și om politic turc (Izmir 1884 – Ankara, 1973), colaborator al lui Mustafa Kemal. Numele de „Inönü" l-a primit după ce i-a învins pe greci în localitatea cu acest nume, în 1921. A devenit prim-ministru (1923-1937), apoi președinte al republicii (1938-1950) și al Partidului Republican al Poporului (1938-1972).

Sa'adabad, semnat în 1938, alături de ea, și de Irak, Iran și Afghanistan.

În **Africa de nord** se remarcă aceleași frământări. Mișcările *Dustur* și *Noul Dustur* în Tunisia, aceea a *'Ulama* și *Benjallul* în Algeria, propaganda din Maroc a Comitetului Marocan de Acțiune, toate se alătură eforturilor depuse în Orient și sunt purtate de același elan. Visul arabilor se întinde acum de la malurile Eufratului la cele ale oceanului.

În fine, pretutindeni dificultățile în care se zbat puterile europene în acest război[299] au trezit noi speranțe. Cu excepția **Libanului**, care rămâne refractar în ceea ce-l privește, așa cum am menționat, dar fără a fi nicidecum ostil față de ceilalți, ideea unei vaste „uniuni arabe" se precizează în spiritul orientalilor, întâlnind totodată încurajări din partea diplomaților europeni de toate nuanțele. Pentru unii ea reprezintă terenul propice al unui abil joc de negocieri și influențe, pentru alții înseamnă realizarea unui vis de independență, nutrit de atâta vreme.

Cu toate acestea, ideea nu pare să fi prins contur în totalitate. Toate aceste state **de limbă arabă** sunt prea diferite pentru a se putea înțelege în cadrul unei federații, cu atât mai puțin în interiorul unui imperiu. Ar fi necesară în acest scop o autoritate puternică și unanim recunoscută. În același spirit au fost făcute fără succes diferitele tentative de instituire a califatului. După Congresul islamic de la Ierusalim din 1931, în Egipt a fost efectuată în 1939 o încercare eșuată de a-l proclama calif pe tânărul rege Faruq, la ieșirea de la moschee, într-o vineri. Se pare că ideea nu are șanse să reușească prea curând.

[299] Autorul se referă la Al Doilea Război Mondial.

GLOSAR DE TERMENI ISLAMICI[300]

* ***ahl al-Bayt*** – „membrii Casei" lui Muhammad, expresie coranică interpretată diferit: sunniții consideră că se referă la soțiile Profetului; șiiții la descendenții direcți, adică fiica lui, Fatima, și soțul ei, 'Ali, precum și cei doi copii ai lor, Hasan și Husayn.

* ***'alim***, pl. *'ulama* – învățat erudit în științele religioase: drept, *fiqh**, hadith*, exegeză coranică, *tafsir**, teologie, *kalam**. Este îndreptățit să emită decizii, *fatwa**.

* ***Ansar*** – „Susținătorii" lui Muhammad, locuitori ai Medinei în momentul venirii Profetului de la Mekka. Ei au constituit după hegira*, împreună cu cei numiți *Muhajirun**, prima comunitate musulmană.

* ***'aqida***, pl. *aqaid* – „mărturisire de credință" de lungime mai mare decât *șahada**, al cărei text poate cuprinde de la câteva rânduri la mai multe pagini sau chiar un mic volum.

* ***arkan*** – „stâlpii islamului", cele cinci obligații rituale ale musulmanului, și anume mărturisirea de credință, *șahada**; rugăciunea, *salat**; postul, *sawm*; dania, *zakat**; pelerinajul la Mekka, *hajj**.

* ***batin*** – „interior", „ascuns", cu referire la sensul alegoric al textului coranic, căutat de unii exegeți și'iți și sufiți, care susțin semnificația ezoterică a *Coranului*.

* ***bid'a*** – inovație în materie de drept religios, care contravine unor legi canonice. Este condamnată de juriștii sunniți tradiționaliști. Califul avea obligația de a veghea la combaterea acestor inovații.

* ***Dar al-harb*** – „teritoriul războiului", pământul necucerit încă de musulmani, cărora tradiția religioasă le poruncește să lupte până la supunerea lui deplină.

---

300 Pentru alcătuirea acestui *Glosar* am beneficiat mai ales de lucrarea *Glossary of Islamic Terms* de Aisha Bewley, Ta-Ha Publishers, Londra, 1998 și *L'Orient au temps des Croisades, textes arabes présentés et traduits* par Anne-Marie Eddé et François Micheau, Flammarion, Paris, 2002.

* ***Dar al-islam*** – „teritoriul islamului", pământul supus legilor religioase și sociale musulmane, conforme cu *Șari'a**.
* ***faqih*** – învățat specializat în *fiqh*, dreptul canonic musulman.
* ***fard 'ayn*** – obligație individuală a musulmanului, cu caracter religios.
* ***fard kifaya*** – obligație colectivă a comunității musulmanilor, cu caracter religios, asumată uneori de calif sau sultan.
* ***fatwa*** – recomandare bazată pe legile religioase, acordată de un jurist autorizat, pentru a rezolva o chestiune de drept care i-a fost supusă atenției.
* ***fiqh*** – știința cunoașterii și aplicării *Șari'a**, corespunzând, într-o oarecare măsură, cu dreptul canonic și cu jurisprudența.
* ***gayba*** – lit. „absența", se referă la „dispariția" unui imam și'it, mai ales a celui de-al doisprezecelea al sectei imamiților, văzut ultima oară în anul 874 la Samarra, în Irak. Și'iții așteaptă reapariția sau „parusia" lui.
* ***habar***, pl. *ahbar* – termen folosit mai rar în loc de hadith* pentru a desemna relatări despre faptele și spusele Profetului; la și'iți, denumirea predilectă a hadithurilor care au fost transmise de un imam*, mai ales de Ja'far as-Sadiq.
* ***hadith*** – cuvinte sau fapte atribuite profetului Muhammad, transmise de „Prietenii" lui (vezi *Sahaba**) și consemnate în secolul al IX-lea în culegeri de mari dimensiuni, devenite clasice (principalii autori: Al-Buhari și Muslim).
* ***hajj*** – pelerinajul ritual la Mekka, numit și „pelerinajul mare", pe care orice musulman are obligația să-l săvârșească, dacă are mijloacele necesare, măcar o dată în viață, putând astfel să se mântuiască de toate păcatele. Cuvântul arab se află la originea rom. *hagiu*, *hagialâc*. Vezi și *umra**.
* ***haram*** – teritoriu sacru care înconjoară unele sanctuare, unde este interzisă pătrunderea nemusulmanilor și prezența armelor: Ka'ba, la Mekka; moscheea de la Medina; moscheea Al-Aqsa și Cupola Stâncii, din Ierusalim; mormântul lui Abraham de la Hebron.
* ***hatib*** – predicator autorizat, care rostește rugăciunea și învățătura, *hutba**, la adunarea rituală de vineri, în moscheea mare a orașului.
* ***hegira*** – retragerea lui Muhammad de la Mekka la Medina (Yathrib), pentru a întemeia acolo o nouă comunitate religioasă

ferită de persecuțiile adversarilor islamului. Se crede că a avut loc în anul 622, la 24 septembrie/12 *rabi'*, devenit anul 1 al erei musulmane.

* ***hijra*** – vezi hegira*.

* ***hila***, pl. *hiyal* – subterfugii juridice, căi de a evita litera legii canonice, folosite de unii specialiști în *fiqh** pentru a rezolva chestiuni de drept contradictorii.

* ***hizb*** – vezi sură*.

* ***hulul*** – „pătrunderea divinului în om", stare de extaz atinsă de unii sufiți, contestată de învățații sunniți.

* ***hutba*** – predica rostită vinerea la moscheea principală a orașului, cuprinzând rugăciunea obligatorie pentru calif și pentru suveranul local.

* ***Id al-Adha*** – Sărbătoarea Jertfei, celebrată în timpul pelerinajului la Mekka, în ziua a zecea a lunii *Zu l-hijja*. Jertfa este adusă spre pomenirea profetului Abraham (*Ibrahim*). Este numită și „Sărbătoarea Mare".

* ***'Id al-Fitr*** – Sărbătoarea încheierii postului din luna Ramadan, numită și *Al-'Id as-sagir*, „Sărbătoarea mică". Marcată prin praznice bogate mai ales în produse de patiserie.

* ***i'jaz*** – caracterul „inimitabil" al *Coranului*, adesea invocat drept argument pentru condamnarea traducerilor în alte limbi; este unica minune pe care și-a atribuit-o profetul Muhammad.

* ***ijma'*** – „consensul" musulmanilor asupra unei chestiuni de drept canonic, *fiqh**, considerat, aproape unanim, drept a treia rădăcină a sistemului juridic, după *Coran* și *Sunna**.

* ***ijtihad*** – lit. străduință, denumește efortul de gândire asupra chestiunilor de drept canonic, întemeiat pe textul coranic și pe textele de hadith*. În mediile sunnite a fost recunoscut numai întemeietorilor școlilor majore. Unii învățați au susținut că „porțile *ijtihad*-ului" s-au închis în secolul al XII-lea, respingând orice interpretări sau comentarii ulterioare.

* ***imam*** – termen cu sensul principal de „călăuză". În funcție de context, desemnează și: conducătorul rugăciunii colective de la moschee; unul dintre titlurile califului, instituit de 'abbasizi în secolul al IX-lea; șeful comunității musulmane și singurul suveran legitim în islamul și'it; prin extensie, persoană cu autoritate asupra comunității credincioșilor.

*'***isma** – caracterul impecabil și infailibil de care se bucură orice imam*, descendent al lui 'Ali, în viziunea și'iților imamiți și a celor ismailieni.

***isnad** – „lanțul transmițătorilor" unui hadith*, care determină ca sensul acestuia, *matn**, să fie considerat mai mult sau mai puțin autentic, în raport cu credibilitatea acordată personajelor.

***isra'** – „Călătoria nocturnă" a lui Muhammad de la Mekka la Moscheea Îndepărtată, identificată de unii cărturari cu aceea din Ierusalim, iar de alții cu o moschee aflată „în ceruri". În mod tradițional, ar fi avut loc la data de 27 a lunii *rajab*, sărbătorită anual de toți musulmanii.

***ittihad** – „unire", cu referire la uniunea mistică prin care un sufit* încearcă să ajungă cunoașterea deplină a lui Allah, atingând starea de extaz.

***jama'a** – „comunitatea" musulmanilor, care urmează preceptele străvechi ale islamului. Uneori sinonim cu *umma**.

***jihad** – lit. „efort", „străduință". Se referă la toate formele de luptă pentru triumful poruncilor lui Dumnezeu. Ca sens principal, desemnează lupta interioară a credinciosului musulman cu propriile patimi și pofte, pentru a atinge desăvârșirea spirituală; în mod secundar, denumește războiul pentru răspândirea credinței, extinderea și apărarea lumii musulmane, îndreptat împotriva adepților altor religii.

***juz'** – vezi sură*.

***kabair** – „păcate grave", dintre care cel mai comentat este politeismul.

***kaffara** – „compensație" sau „penitență" săvârșită de un musulman după ce a încălcat o poruncă rituală, mai ales în timpul postului din luna Ramadan.

***kafir** – necredincios, păgân, idolatru. Este numit astfel oricine nu adoptă islamul sau îl părăsește, asociindu-i lui Allah alte divinități (*kufr*).

***kahin** – ghicitor sau prezicător, în epoca preislamică.

***kalam** – lit. „discurs", „vorbire": desemnează teologia islamică, înțeleasă ca „discursul despre Allah", care cercetează și descrie natura și atributele divine.

***Kitab** – „Carte", cu referire la *Coran* sau, mai rar, la cărțile revelate ale altor religii.

***kitman** – vezi *taqiyya**.

***matn** – textul conținut de un hadith*, care este precedat în culegerile clasice de *isnad**, „lanțul transmițătorilor".

***Mawlid** – sărbătoarea populară a zilei de naștere a Profetului, în 12 *rabi' al-awwal*, condamnată de învățații tradiționaliști. A fost inițiată către anul 1200 în nordul Mesopotamiei. Prin extensie, sărbătoarea unui sfânt.

***mazhab** – școală juridică. Principalele patru școli islamice sunnite, sau ortodoxe, sunt: hanefită, malikită, șafi'ită, hanbalită.

***mihrab** – nișă din interiorul moscheii care indică direcția rituală spre Mekka, numită *qibla**, către care se fac rugăciunile.

***minbar** – amvon cu trepte, în moschee, de unde predicatorul rostește *hutba** la rugăciunea colectivă de vineri.

***mi'raj** – înălțarea lui Muhammad la al șaptelea cer în timpul călătoriei sale nocturne de la Mekka la Medina; vezi *isra'**.

***Muhajirun** – „Pribegii", primii musulmani care l-au însoțit pe Muhammad când a părăsit Mekka. Ei au format la Medina, împreună cu „Susținătorii", *Ansar**, prima comunitate islamică.

***mujtahid** – jurist considerat de și'iți, mai ales de iranieni, ca interpretul sau mesagerul „Imamului ascuns".

***murabit** – locuitor al unui *ribat**; în islamul medieval, personaj cu reputație de sfânt, al cărui mormânt este venerat; prin extensie, „luptător în *jihad**".

***mușrikun** – „politeiști"; în viziunea musulmană, sinonim cu „păgâni" și „necredincioși".

***mut'a** – „căsătoria temporară" sau „de probă", autorizată în comunitățile musulmanilor și'iți.

***nabi (al-)** – „profet", unul dintre termenii prin care este numit Muhammad.

***nash** – „abrogare", acțiunea de a înlocui un verset coranic cu un altul care permite aplicarea unei dispoziții mai adecvate sau mai puțin constrângătoare decât aceea abrogată.

***qari**, pl. *qurra* – „recitator" sau „cititor" al *Coranului*, bun cunoscător al regulilor de psalmodiere. Forma de plural se referă îndeobște la comunitatea recitatorilor aparținând celor șapte școli canonice admise de *Sunna**, școli care susțin fiecare o variantă proprie de lectură a textului coranic.

***qibla** – direcția rituală către Mekka, respectată de toți musulmanii în rugăciunile zilnice. Este marcată printr-o nișă decorată cu

multă artă, plasată pe un perete al moscheii, îndeobște acela opus intrării.

* ***qira'at*** – „recitarea" sau „lectura" *Coranului*, într-una din variantele admise de *Sunna**. Potrivit Tradiției, în secolul al X-lea au fost definite cele „șapte lecturi", variante propuse de șapte teologi celebri, devenite autoritare. Vezi și *qari**.

* ***qiyas*** – raționamentul prin analogie, aplicat de specialiștii în *fiqh** care încercau să rezolve problemele de drept apărute din cauza absenței din versetele coranice a unor dispoziții referitoare la realități neprevăzute.

* ***rak'a*** – secvență din rugăciunea *salat*, care cuprinde: recitarea *Surei Fatiha,* înclinarea, prosternarea repetată, rostirea mărturisirii de credință, *șahada**.

* ***rasul*** – „trimis", „mesager" al lui Dumnezeu, apelativ al profeților, între care Muhammad, *rasul Allah*, este ultimul.

* ***ra'y*** – opinia personală, aplicată de unii juriști în rezolvarea problemelor de drept, în contradicție cu tradiționaliștii. Vezi și *ijtihad**.

* ***ribat*** – cetățuie care asigura paza orașelor sau drumurilor, construită pe litoralul mării sau pe graniță, devenită ulterior refugiu pentru pustnici sau sufiți, de unde provine și sensul de „mănăstire".

* ***saga'ir*** – „păcate minore", care pot fi iertate în anumite condiții.

* ***Sahaba*** – „Prietenii" Profetului, comunitatea adepților islamului din prima generație, din care fac parte cei numiți *Ansar** și *Muhajirun**. Întrucât se bucurau de autoritate, au fost menționați frecvent ca sursă a hadithurilor, în *isnad**.

* ***salaf*** – „strămoșii", cu referire la prima generație de adepți ai islamului, considerați, în viziunea tradiționaliștilor, drept interpreții cei mai fideli ai *Coranului* și modele de purtare pentru credincioși.

* ***salafiyya*** – curent de gândire bazat pe întoarcerea la religia „Strămoșilor", *salaf**; a generat în secolul al XIX-lea mișcarea reformistă, *islah*.

* ***salat*** – rugăciunea considerată îndeobște sub aspectul ei **colectiv**; ritual reglementat prin norme precise privitoare la număr, moment al zilei, poziții, condiții preliminare de curățenie rituală, *tahara** etc.; este unul dintre „stâlpii islamului"*.

* ***sama'*** – „cântare"; în ritualurile sufite, intonarea unor imnuri religioase, menită să ajute la atingerea extazului.
* ***sayyid*** – domn, maestru, nobil. În sens restrâns, apare ca titlu al urmașilor lui Muhammad prin fiica lui, Fatima, cunoscuți și ca „'alizi", de la numele lui 'Ali, ginerele Profetului.
* ***sifat*** – „atributele divine", definite după calitățile atribuite lui Allah în *Coran*, precum „Milostiv", „Puternic", „Știutor", „Creator" etc. Fac parte dintre „numele frumoase ale lui Allah", considerate în mod tradițional a fi în număr de 99.
* ***silsila*** – „lanțul transmițătorilor", vezi *isnad**. În sufism, marchează relația dintre o frăție și întemeietorul ei.
* ***Sira*** – lit. „purtarea", se referă în sens larg la faptele Profetului, iar în sens restrâns la scrierea lui Ibn Ishaq, *Sirat rasul Allah*, o biografie a lui Muhammad devenită clasică.
* ***stâlpi ai islamului*** – vezi *arkan**.
* ***sufit*** – mistic, adept al sufismului, *tasawwuf**, al cărui veșmânt tradițional era făcut din lână, *suf*.
* ***Sunna*** – „rânduiala" sau „cutuma" Profetului, întemeiată pe totalitatea tradițiilor păstrate (hadith*).
* ***sură***, pl. sure – capitolele *Coranului*, clasate după lungime în varianta oficială, unanim acceptată de comunitatea musulmanilor. Sunt uneori divizate, în scopul recitării, într-un număr de *juz'*, a treizecea parte din întregul text, sau *hizb*, a șaizecea parte.
* ***șahada*** – mărturisirea de credință pe care orice tânăr trebuie să o rostească pentru a deveni musulman; este formulată canonic, face parte din rugăciunile zilnice și constituie unul dintre „stâlpii islamului"*.
* ***șahid***, pl. *șuhada* – „mărturisitor al islamului", „martir" musulman care își dă viața în „războiul sfânt", *jihad*; potrivit *Coranului*, ca răsplată va fi primit în Rai.
* ***Șari'a*** – Legea musulmană, considerată a fi de origine divină, întrucât preceptele ei au fost revelate în *Coran* și consemnate în Tradiție (hadith*).
* ***șath*** – starea de extaz atinsă pe diferite căi de sufiții care, despărțiți de realitatea înconjurătoare, caută unirea cu divinitatea.
* ***șathiyat*** – „discurs extatic" atribuit unui mistic sufit*.
* ***șayh*** – bătrân venerat de comunitate; erudit în științele religioase, având o autoritate deosebită; conducător al unei frății sufite.

* ***şerif*** – persoană de „neam nobil", adică descendent al familiei Profetului.
* ***Şi'a*** – sau *Şi'at 'Ali*, „partidul lui 'Ali", comunitatea adepților lui 'Ali, care consideră că numai urmașii acestuia au dreptul de a-i conduce pe musulmani.
* ***şi'it*** – vezi *Şi'a**.
* ***şura*** – „consultare", „sfătuire". În sens restrâns, se referă la adunarea qurayșiților care l-a ales ca succesor pe califul 'Uthman, după moartea lui 'Umar; în sens modern, principiul care justifică aplicarea democrației în statele islamice contemporane.
* ***tafsir*** – exegeza coranică tradițională, care aplică interpretarea literală a textului coranic. Vezi și *ta'wil**.
* ***tahara*** – puritatea rituală impusă pentru a putea săvârși diferite acte rituale, între care rugăciunea.
* ***tahrif*** – „deformare", termen folosit de învățații religioși pentru a-i acuza pe evrei și creștini că au alterat mesajul profetului Abraham.
* ***takbir*** – rostirea formulei rituale *Allahu akbar*, „Allah este Cel Mare".
* ***taqiyya*** – acțiunea de a-și ascunde credințele de adepții altor religii decât cea islamică. Aplicată inițial de toți musulmanii, a devenit o practică a grupărilor minoritare, în special cele șiʼite.
* ***taqlid*** – lit. „imitație", desemnează în limbajul juridic tradiționalist atitudinea învățaților care susțin imitarea strămoșilor, *salaf**, pentru evitarea oricărei inovații, *bid'a**, în interpretarea Legii islamice.
* ***tariqa*** – în sufism, „cale spirituală" și „frăția" care a adoptat-o.
* ***tasawwuf*** – sufismul, curent mistic apărut în secolul al VIII-lea, ai cărui adepți aspiră la unirea cu Allah prin practici ascetice și extaz.
* ***tawaf*** – ritual care face parte din pelerinajul la Mekka, în cursul căruia credincioșii, aflați în stare de curățenie, *tahara**, ocolesc de șapte ori Ka'ba. Se practică uneori și în alte locuri sfinte: la Cupola Stâncii, în Ierusalim, sau la mormintele „sfinților".
* ***ta'wil*** – exegeza textului coranic pentru aflarea sensului „ascuns", alegoric sau ezoteric. Practicată în primul rând de șiʼiți* pentru susținerea drepturilor lui 'Ali și ale urmașilor lui, dar și de sufiți*, pentru justificarea căutării extazului.

*__umma__ – comunitatea musulmanilor, întemeiată la Medina de Muhammad, în fruntea primilor adepți ai islamului, care aveau obligația supunerii și a solidarității.

*__'umra__ – „micul pelerinaj" la Mekka, permis în orice perioadă a anului, înainte sau după *hajj**.

*__waqf__ – bun donat în scopuri caritabile, care nu mai poate fi înstrăinat și rămâne, fie în sine, fie sub forma veniturilor obținute de pe urma lui, în proprietatea și administrarea veșnică a unui așezământ religios sau public.

*__zahir__ – „vizibil", „aparent", „literal", cu referire la sensul *Coranului*, prin opoziție cu sensul „ascuns", *batin**.

*__zakat__ – dania sau pomana impusă de Legea islamică tuturor musulmanilor.

*__zawiya__ – lit. „colț", denumea inițial locul consacrat învățăturii într-o moschee sau chilia unui ascet; mai târziu, un așezământ sufit. În nordul Africii astfel de așezăminte au devenit sanctuare importante, împodobite de edificii venerate.

*__zikr__ – lit. „pomenire", denumește o rugăciune individuală sau colectivă, asemănătoare cu „rugăciunea neîncetată" la creștini. Constă în repetarea neîntreruptă a numelui *Allah* sau a unuia dintre „numele frumoase", în număr de 99. Este practicată de sufiți, care urmăresc astfel atingerea extazului.

*__zimmi__ – nemusulman care beneficiază de dreptul de protecție (*zimma*) din partea autorității musulmane, având un statut juridic inferior și obligația de a plăti un impozit special.

BIBLIOGRAFIE[301]

Generalități

Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes on relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, Liège, 1892 etc. vol. X: *Le Qoran et la Tradition*; vol. XI: *Mahomet*.

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Berlin, 1898-1902, 2 vol., *Supplement Bände*, 1936-1939.

Encyclopédie de l'Islam [ediția franceză, engleză, germană], Leiden, 1907-1934, și *Supplément*, 1938.

Th. P. Hughes, *Dictionary of Islam*, ed. a II-a, Londra, 1896.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings, Edinburgh, 1908-1921 [numeroase articole excelente].

The Enciclopaedia Britannica, ed. a XI-a, Cambridge, 1910-1911.

Enciclopedia Italiana, Roma, 1929-1938 [*idem*].

Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet, Giessen, 1906, 2 vol.

Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und fernen Ostens, Paul Kahle zum 60 Geburtstag überreicht, Leiden, 1935.

Revue du monde musulman, Paris (din 1907).

Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Strasbourg, 1910-1919; Berlin, din 1919.

The Moslem World, New York (din 1911).

Die Welt des Islams, Berlin (din 1913).

Islamica, Leipzig (din 1924).

Oriente moderno, Roma (din 1921) [cuprinde numeroase informații exacte despre evenimentele din lumea musulmană contemporană].

[301] Între paranteze drepte apar comentariile lui H. Lammens cu privire la lucrările înregistrate în această bibliografie.

Revue des études islamiques, director Louis Massignon, Paris (din 1927).
En terre d'Islam, Lyon Fourvière (din 1926) [cuprinde „scurte cronici" lunare despre toate evenimentele din lumea musulmană].
L'Afrique française, Paris (din 1889).
L'Asie française, Paris (din 1899).
Archives marocaines (din 1904).
Journal asiatique, Paris (din 1822).
Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain, Londra (din 1834). *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, Leipzig (din 1847).
Orientalia. Nova series, Roma (din 1932).
Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beirut (din 1906).
Rivista degli studi orientali, Roma (din 1907).
Louis Massignon, *Annuaire du monde musulman: statistique, historique, sociale et économique*; ed. a III-a, Paris, 1929.
Louis Massignon, *Éléments arabes et foyers d'arabisation; leur rôle dans le monde musulman actuel*, în *Revue du monde musulman*, LVII, Paris, 1924.
Giuseppe Gabrieli, *Manuale di bibliografia musulmana. Parte prima: Bibliografia generale*, Roma, 1916.
Gustav Weil, *Geschichte der Chalifen*, Mannheim, 1846 ș. urm., 5 vol.
August Müller, *Der Islam im Morgen und Abendland*, Berlin, 1885 ș. urm., 2 vol.
Leone Caetani, *Annali dell Islam*, Milano, 1905 ș. urm., 8 vol.
Leone Caetani, *Studi di storia orientale*, Milano, 1911 ș. urm., mai ales vol. 1 și 3.
Leone Caetani, *Chronographia islamica*, Paris, 1912 ș. urm., 5 fasc.
Theodor Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, Berlin, 1892.
Clément Huart, *Histoire des Arabes*, Paris, 1912, 2 vol. [Este de fapt o istorie a popoarelor **musulmane.**]
Abu l-Faraj al-Isfahani, *Kitab al-agani*, Bulaq, ed. I, 1868, 21 vol. [Aici se găsește materialul despre perioada prehegiriană pe care l-a folosit Caussin de Perceval în al său *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, Paris, 1847 ș. urm., 3 vol. O nouă ediție a fost publicată începând cu 1927, la Cairo, sub auspiciile Ministerului Instrucției Publice. Cuprinde numeroase indexuri.]

Alfred von Kremer, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen,* Viena, 1875-1877, 2 vol. [lucrare depășită].
Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam,* Paris, 1921 ș. urm., 5 vol. [culegere de texte și extrase din autori musulmani].
Ignatius Goldziher, *Muhammedanische Studien,* Halle, 1889 ș. urm., 2 vol. [lucrare fundamentală.]
Ignatius Goldziher, *Vorlesungen über den Islam,* Heidelberg, 1910, ed. a II-a, 1925. [Tradusă de Félix Arin în limba franceză sub titlul *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1920.]
Christian Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften (Gesammelte Schriften),* vol. I-V, Bonn-Leipzig, 1923 ș. urm.
Christian Snouck Hurgronje, *Mekka,* La Haye, 1888 ș. urm., 2 vol.
Christian Snouck Hurgronje, *Mohammedanism,* New York și Londra, 1916.
Carl Heinrich Becker, *Islamstudien,* Berlin, 1924, vol. I.
Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* Londra, 1903.
Duncan B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam,* Chicago, 1909.
Duncan B. Macdonald, *Aspects of Islam,* New York, 1911.
The Legacy of Islam, ed. Thomas Arnold and Alfred Guillaume, Oxford, 1931.
Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, ed. a II-a, Londra, 1913.
Arent Jan Wensinck, *The Muslim Creed, its Genesis and Historical Development*, Londra, 1932.
Adam Mez, *Die Renaissance des Islam,* Heidelberg, 1922. [Un titlu nepotrivit pentru această excelentă monografie a islamului din secolul al IV-lea H. Traducere în limba engleză la Londra, 1938.]
Reinhart Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, traducere din olandeză de Victor Chauvin, Leiden, 1879.
Martin Hartmann, *Der Islam, Ein Handbuch,* Leipzig, 1909.
Joseph Schacht, *Der Islam, mit Ausschluss des Qorans*, col. Bertholet, *Religions-geschichtliches Lesebuch),* Tübingen, 1931.
H. Massé, *L'Islam,* Paris, 1930.
Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions musulmanes,* Paris, 1931.
E. Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization,* Londra, 1933.

Samuel M. Zwemer, *Studies in Popular Islam. A Collection of Papers Dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People*, Londra, 1938.
Ch. Reg. Haines, *Islam as a Missionary Religion,* Londra, 1889 [o compilație de mâna a doua].
A. Pellegrin, *L'Islam dans le monde,* Paris 1939.
Maurice Gaudefroy-Demombynes și M. Platonov, *Le Monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades*, Paris, 1931 [în colecția *Histoire du Monde*, publicată de E. Cavaignac, VII, 1].
Gaston Wiet, *L'Egypte arabe, de la conquête arabe à la conquête ottomane* (642-1517), Paris, 1938.
R. Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, Paris, 1936, 3 vol.
Alexander A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin,* Paris, 1932.
Alexander A. Vasiliev (coord.), *Byzance et les Arabes,* 3 vol., vol. I: *La Dynastie d'Amorium (820-867)*, Bruxelles, 1935; vol. III: *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches (363-1071)*, Bruxelles, 1935.
Yusef Elyan Sarkis, *Mu'jam al-matbu'at al-'arabiyya wa al-mu'arraba* [„Bibliografia lucrărilor arabe și a traducerilor în arabă până în anul 1919"], Cairo, 1928.
Bulletins des Instituts Français du Caire (din 1919), *de Rabat* (din 1921), *de Damas* (din 1931).

Capitolul I. Leagănul islamului

Abu l-Faraj al-Isfahani, lucrarea citată *supra.*
Caussin de Perceval, lucrarea citată *supra.*
Ignazio Guidi, *L'Arabie antéislamique,* Paris, 1921 [o orientare bună, datorată unui mare maestru].
Philip Hitti, *History of the Arabs,* Londra, 1937.
Theodor Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden,* Leiden, 1879.
Theodor Nöldeke, *Die ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's,* Berlin, 1887.
Henry Field, *Arabs of Central Irak,* Chicago, 1935.

A. Kammerer, *La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'Antiquité*, Cairo, vol. I, 1929; vol. II, 1935.
Ignatius Goldziher, *Muhammedanische Studien*, citată *supra*.
Ignatius Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Leiden, 1896 ș. urm., 2 vol.
René Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1907.
Georg Jacob, *Das Leben der vorislamischen Beduinen*, ed. a II-a, Berlin, 1892.
Max von Oppenheim, *Die Beduinen*. Band I: Die Beduinenstämme in Mesopotamien und Syrien, Leipzig, 1939.
William Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885.
Julius Wellhausen, *Die Ehe bei den Arabern*, Göttingen, 1893.
Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, ed. a II-a, Berlin, 1897 [important].
Julius Wellhausen, *Medina vor den Islam*, în *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, Berlin, 1889.
William Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, ed. a II-a, Londra, 1894.
Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus den Judentum aufgenommen*, Leipzig, 1833, reeditată în 1902.
Hartw. Hirschfeld, *Histoire des Juifs de Médine*, în *Revue des Études Juives*, VII/1883 și X/1885).
Hartw. Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Koran*, Berlin, 1873.
Hartw. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londra, 1902.
Arent Jan Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden, 1908.
R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Muhammeds*, Berlin, 1910.
Ch. C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1933.
W. Rudolph, *Die Abhaengigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922.
David Samuel Margoliouth, *The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam*, Londra, 1924.
Richard Bell, *The Origin of Islam, in its Christian Environment*, Londra, 1926.
Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala, 1926.

François Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e au VIII^e,* Paris, 1933 [studiu despre originile islamului].
Henri Charles, *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire,* Paris, 1936.
E. Blochet, *La conquête des États nestoriens de l'Asie Centrale par les Chiites et les influences chrétiennes et bouddhiques dans le dogme islamique,* Paris, 1925.
Christian Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest,* în *Verspreide Geschriften,* vol.I, 1923 [în aceeași colecție, vol. III, numeroase articole despre Arabia].
Dr. Duguet, *Le Pèlerinage de la Mecque aux points de vue religieux, social et sanitaire,* Paris, 1932.
[Jean] Barois, *La Mecque ville interdite,* Paris, 1938.
Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage de la Mecque,* Paris, 1923.
Arent Jan Wensinck, *Mekka,* în *Encyclopédie de l'Islam,* citată *supra.*
Eldon Butter, *The Holy Cities of Arabia,* Londra, 1928, 2 vol.
J. L. Burckhardt, *Travels in Arabia,* Londra, 1829, 2 vol. [Traducere franceză de [Jean-Baptiste Benoit] Eyriès, Paris, 1835, 3 vol.]
Charles Montague Doughty, *Travels in Arabia déserta,* ed. a II-a, Londra, 1936, 2 vol. [lucrare valoroasă].
J. Euting, *Reise in Inner Arabien,* Leiden, 1896 și 1914, 2 vol.
H. St. J. B. Philby, *The Heart of Arabia,* Londra, 1922, 2 vol.
H. St. J. B. Philby, *The Empty Quarter,* New York.
R. E. Cheesman, *In Unknown Arabia,* Londra, 1926.
Amin Rayhani, *Muluk al-'Arab,* Beirut, 1924, 2 vol.
D. van der Meulen and H. von Wissmann, *Hadramaut, Some of Its Mysteries Unveiled,* Leiden, 1932.
Fr. Stark, *Les Portes du Sud. Voyage dans le Hadramaut* [traducere din limba engleză], Paris, 1939.
[Antonin] Jaussen și [Raphaël] Savignac, *Mission archéologique en Arabie,* Paris, 1909 ș. urm., 3 vol.
A. Jaussen, *Coutumes des Arabes dans le pays de Moab,* Paris, 1908.
Henri Lammens, *Le berceau de l'Islam,* Roma, 1914.
Henri Lammens, *La cité arabe de Tâif à la veille de l'Hégire,* Beirut, 1922.
Henri Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire,* Beirut, 1924.

Henri Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*, în *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, XVII, Cairo.
Henri Lammens, *Les chrétiens à la Mecque à la veille de l'Hégire*, *ibid.*, XIV, Cairo.
Henri Lammens, *Le caractère religieux du „thâr" ou „vendetta" chez les Arabes préislamites*, *ibid.*, XXVI, Cairo.
Henri Lammens, *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale*, în *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, XI, Beirut, 1926.
Henri Lammens, *Les Juifs de la Mecque à la veille de l'Hégire*, în *Recherches de science religieuse*, VIII, Paris.
Henri Lammens, *Les Ahâbich et l'organisation militaire de la Mecque, au siècle de l'Hégire*, în *Journal asiatique*, 1916/2, Paris.
Henri Lammens, *L'Arabie Occidentale avant l'Hégire*, Beirut, 1928 [cuprinde studiile enumerate mai sus la pozițiile 4, 5, 6, 8 și 9].

Capitolul al II-lea. Muhammad, întemeietorul islamului

Muhammad Ibn Hișam, *Sirat ar-rasul*, ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1885 ș. urm., 2 vol. [traducere în limba germană de Gustav Weil, Stuttgart, 1864].
Al-Waqidi, *Kitab al-Magazi*, ed. von Kremer, Calcutta, 1855 ș. urm. Ediție prescurtată și adnotată, în limba germană, de Julius Wellhausen, sub titlul *Vakidi's Kitab al-Maghazi*, Berlin, 1882.
Ibn Sa'd, *Kitab at-tabaqat al-Kabir*, coord. de Eduard Sachau, Leiden, 1904 ș. urm., 8 vol.
At-Tabari, *Annales* (*Tarih ar-rusul wa l-muluk*), ed. de Goeje, Leiden, 1879 ș. urm., 3 vol.
Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1917.
Tor Andrae, *Mohammed, sein Leben und Glaube*, Göttingen, 1932 [traducere în limba engleză de Th. Menzel, Londra, 1936].
Frantz Buhl, *Das Leben Muhammeds*, traducere în limba germană de H. Schaeder, Leipzig, 1930.
K. Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig, 1935.
K. Ahrens, *Muhammed*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra*.

Gustav Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre,* Stuttgart, 1843.
Caussin de Perceval, lucrarea citată *supra.*
William Muir, *The Life of Mahomet,* Londra, 1858 ș. urm., 4 vol.
A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad,* Berlin, ed. a II-a, 1869, 3 vol.
Theodor Nöldeke, *Das Leben Mohammeds,* Hanovra, 1863.
H. Grimme, *Mohammed,* Münster, 1892, 2 vol. [primul volum este consacrat vieții lui Muhammad, al doilea doctrinei Profetului].
D. S. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam,* Londra, 1905.
L. Caetani, *Annali dell' Islam,* Milano, 1905-1906, 2 vol.
L. Caetani, *Studi di storia orientale,* Milano, 1911, vol. 1.
Henri Lammens, *Qoran et Tradition; comment fut composée la vie de Mahomet,* în *Recherches de science religieuse,* I, Paris, 1910.
Henri Lammens, *Mahomet fut-il sincère?, ibid.,* II, 1911.
Henri Lammens, *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra,* în *Journal asiatique,* 1911, Paris.
Henri Lammens, *Le triumvirat d'Aboû Bakr, 'Omar et Aboû 'Obaida,* în *Mélanges de la Faculté Orientale,* IV, Beirut, 1909.
Henri Lammens, *Fâtima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sîra,* Roma, 1912.
Frantz Buhl, *The Character of Mohammad as a Prophet,* în *The Moslem World,* 1911.
Christian Snouck Hurgronje, *Mekka,* lucrare citată *supra.*

Capitolul al III-lea. *Coranul*, cartea sfântă a islamului

Ludovico Maracci, *Alcorani textus universus,* text arab, traducere și comentariu în limba latină, Patavii, 1698. [Mărturia unei erudiții imense, mai ales pentru epoca respectivă; foarte mult folosită de posteritate.]
Gustav Flügel, *Corani textus arabicus,* Leipzig, 1834. [Numeroase ediții ale versiunii lui Flügel, revăzută de Maurice Redslob. Trimitem la ediția Redslob.]
Le Coran, traducere nouă după textul arab de M. Kasimirski, Paris, 1840. [Numeroase reeditări.]

Le Coran, traducere de Ahmed Laïmèche și B. ben Daoud, Oran, 1931. [lipsit de valoare.]
The Qur'ân, traducere de E.H. Palmer, ediția a II-a, Oxford, 1900 [cea mai bună versiune în limba engleză.]
Dr. Luigi Bonelli, *Il Corano, nuova versione letterale italiana,* Milano, 1929 [lucrare bună].
A. Fracassi, *Il Corano, testo arabo e versione letterale italiana*, Milano, 1914 [fără valoare].
Coranul în traducerea germană a lui S.F.G. Wahl, Halle, 1828 și a lui L. Ullmann, Crefeld, 1840, mai multe ediții [versiuni integrale lipsite de valoare].
[Urmează mai multe versiuni germane fragmentare, frecvent citate de orientaliștii germani, în care s-a încercat păstrarea prozodiei originale:]
Der Koran, Im Auszuge übersetzt von Fried. Rückert, herausgegeben von August Müller, Frankfurt am Main, 1888.
Martin Klamroth, *Die fünfzig ältesten Suren des Korans, in gereimter deutscher übersetzung*, Hamburg, 1890.
H. Grimme, *Der Koran*, Ausgewaehlt, angeordnet und im Metrum des Originals übertragen, Paderborn, 1925.
Gustav Flügel, *Concordantiae Corani arabicae,* Leipzig, 1842.
Gustav Weil, *Historisch-kritischen Einleitung in der Koran*, ed. a II-a, Bielefeld, 1878.
Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, ediția a II-a, revăzută de Friedrich Schwally, Leipzig, 1909 și 1919, 2 vol.
H. Grimme, *Mohammed,* vol. 2, Münster, 1895. [Introducere în *Coran* și dogmatica lui.]
Stanley Lane-Poole, *Le Koran, sa poésie et ses lois,* Paris, 1882.
At-Tabari, *Tafsir al-Qur'an,* Cairo, 1901 ș. urm., 30 vol.
Ignatius Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung,* Leiden, 1920.
A. Jeffrey, *Materials for the History of the Text of the Qur'an, the Old Codices, theKitab al-Masahif of Ibn Abi Dawud, Together with a Collection of the Variant Readings... Which Present a Type of Text Anterior to That of the Canonical Text of 'Uthman*, Londra, 1937.
Das Kehrbuch der sieben Qoranlesungen von Abu 'Amr Uthman ibn Sa'id al-Mani, ediție de Otto Pretzl, Istanbul, 1930.

G. Bergstraesser, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Ginni,* Munchen, 1933.
Muhammad Rașid Rida, *Tafsir al-Manar,* Cairo [Școala lui Muhammad 'Abdu și *Salafiyya*).
Karl Vollers, *Volkssprache und Umgangssprache im alten Arabien,* Strasbourg, 1906 [se ocupă de limba *Coranului*].
Clément Huart, *Une nouvelle source du Qoran,* în *Journal asiatique,* 1904 [prezintă o teorie hazardată, rămasă fără ecou].
Jac. Barth, *Studien zur Kritik und Exegese des Qorâns,* în *Der Islam,* VI, 1910.
Otto Pautz, *Muhammedslehre von der Offenbarung,* Leipzig. 1898 [cartea nu respectă promisiunile din titlu].
Rud. Leszinsky, *Mohammedanische Traditionen über das jungste Gericht,* Heidelberg, 1909.
Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'Islam primitif,* Paris, 1911 ș. urm. [prezintă o teorie nefericită].
Miguel Asin Palacios, *La escalologia musulmana en la Divina Comedia,* Madrid, 1919.
Ed. Sayous,. *Jésus-Christ d'après Mahomet,* Paris, 1880.
S.M. Zwemer, *The Moslem Christ,* Londra, 1912.
Karl Ahrens, *Christliches in Qoran,* în *ZDMG,* t. 84, p. 15-68 și 148-190 [exagerează împrumuturile creștine].
C.H. Becker, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung,* în *Zeitschrift für Assyrologie,* XXVI, 1912.
Duncan B. Macdonald, *Ash'ari,* în *Encyclopédie de l'Islam,* citată *supra.*
C.H. Becker, *Die Danzel im Multus des alten Islam,* în *Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet,* Giessen, 1906, 1.
Arent Jan Wensinck, *Hajj,* în *Encyclopédie de l'Islam,* citată *supra.*
Duncan B. Macdonald, *Jihad,* în *Encyclopédie de l'Islam,* citată *supra.*
Christian Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften,* vol. III [articole pe același subiect].
Heinrich Steiner, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam,* Leipzig, 1865 [epitetul „liber-cugetători", *Freidenker,* a fost ales greșit].
Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Aboul Hasan al-Ash'ari,* Leipzig, 1876.
Miguel Asin Palacios, *El justo medio en la creencia, compendio de teologia dogmatica de Algazel,* Madrid, 1929.

Ludolf Krehl, *Über die koranische Lehre von der Praedestination und ihr Verhaeltnis zu andern Dogmen des Islam,* Leipzig, 1870.

Capitolul al IV-lea. *Sunna* sau Tradiția islamului

Victor Chauvin, lucrarea citată *supra*, vol. X: *Le Qoran et la Tradition.*
Ignatius Goldziher, *Muhammedanische Studien*, citată *supra.*
Al-Buhari, Les Traditions islamiques, traducere din limba arabă cu note și indexuri, de O. Houdas și W. Marçais, Paris, 1903-1914, 4 vol.
At-Tirmizi, *Al-Ajami' as-sahih,* Cairo, 1872, 2 vol.
A.N. Matthews, ***Mishkat al-masabih**, or a collection of the most authentic traditions regarding the actions and sayings of Muhammed*, Calcutta, 1809-1810 [*Mishkat* este un rezumat din Bagawi, *Masabih as-Sunna,* Cairo, 1318 H., 2 vol.].
W. Marçais, *Le **Takrib** de An-Nawawi traduit et annoté*, în *Journal asiatique,* Paris, 1900-1901.
Arent Jan Wensinck, *Handbook of Mohammedan Tradition,* Leiden, 1927.
Arent Jan Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, I, Leiden, 1933-1936.
Ignatius Goldziher, *Neue Materialien zur Literatur des Uberlieferungswesen beiden Mahomedanern, în ZDMG,* Leiden, 1896.
Ignatius Goldziher, *Kaempfe um die Stellung des Hadith im Islam, ibid.*, LXI, 1907.
Ignatius Goldziher, *Neoplatonische und gnostische Elemente im Hadith*, în *Leits für Assyriologie,* XXII, 1909.
Ignatius Goldziher, *Neutestamentliche Elemente in der Traditionsliteratur des* Islam, în *Oriens Christianus,* II, 1902.
Theodor Nöldeke, *Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islam*, în *ZDMG*, LII, 1898.
Samuel Bialoblecki, vezi *infra*, cap. V.
Joseph Horovitz, *Aller und Ursprung des Isnad*, în *Der Islam,* VIII, 1917.
Th. W. Juynboll, *Hadith*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra.*
Henri Lammens, *Qoran et Tradition*, citat *supra.*

Henri Lammens, *Fâtima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sîra*, citată *supra*.
[Cu privire la folosirea tendențioasă a Tradiției, a se vedea și:]
Henri Lammens, *Études sur le règne du calife omayade Mo'âwia Ier*, Beirut, 1907.
Henri Lammens, *Le califat de Yazîd Ier*, Beirut, 1921.
Henri Lammens, *Ziad ibn Abîhi, vice-roi de l'Irak, lieutenant de Mo'âwia Ier*, în *Rivista degli studi orientali*, IV, 1912.
Henri Lammens, *Mo'âwia II ou le dernier des Sofiânides*, *ibid.*, VII.

Capitolul al V-lea. Dreptul canonic și legea islamului

Th. W. Juynboll, *Handbuch des islâmischen Gesetzes, Leiden*, 1910 [o bună introducere cu privire la evoluția dreptului islamic].
Christian Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, vol. II [consacrat dreptului islamic].
Ignatius Goldziher, *Die Zâhiriten, Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884.
Ignatius Goldziher, *Fiqh*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra*.
F. F. Schmidt, *Die okkupation im islâmischen Recht*, în *Der Islam*, I, 1910.
Th. W. Juynboll, *Aboû Hanîfa* și *Hanafites*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra*.
Ch. Hamilton, *The Hedaya or Guide. A Commentary on the Musulman Law* [Hanifit], ed. a II-a, Londra, 1870, 4 vol.
Halil ibn Ishâq, *Précis de jurisprudence musulmane selon le rite malékite*, traducere de Nic. Perron, Paris, 1848-1854, 6 vol.
Halil ibn Ishâq, *Al-Muhtasar*, ediție italiană de D. Santillana și Ign. Guidi, Milano, 1919, 2 vol. [mult superioară versiunii menționate anterior].
D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche el sistema schafiita*, Roma, 1926 [lucrare fundamentală].
O. Houdas și Fr. Martel, *Traité de droit musulman* [malikit]. *Le Lohfat d'Eben Acem avec traduction française*, Alger, 1893.
Eduard Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre*, Berlin, 1897.

Ferdinand Wüstenfeld, *Der Imam el-Schâfi'i, seine Schüler und Anhaenger bis zum Jahre 300 H* [Götingen, 1891].
Walter Melville Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897.
Ignatius Goldziher, *Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegung*, în *ZDMG*, LXII, 1908.
Ignatius Goldziher, *Ibn Hanbal*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra.*
Ignatius Goldziher, *Zur Literatur des Ihtilâf al-madâhib*, în *ZDMG*, XXXVIII, 1884.
Samuel Bialoblecki, *Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht mit einer Einleitung über jüdische Einflüsse auf den Hadîth,* Giessen, 1928.
K. Chatila, *Le mariage chez les musulmans en Syrie,* Paris, 1934.
K. Daghestani, *Étude sociologique sur la famille sociale contemporaine en Syrie,* Paris, 1932.
J. Schacht, *Mirâth*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra.*
M. Morand, *Avant-projet de code du droit musulman algérien*, Alger, 1916.
Béchara El-Khoury, *Essai sur la théorie des preuves en droit musulman,* Beirut, 1926.
E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam,* t. I, Paris, 1938.
C. Cardahi, *La conception de la pratique du droit international privé dans l'Islam,* Paris, 1938.
C. Van Arendonk, *Ibn Hazm*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra.*
J. Baz, *Essai sur la fraude à la loi en droit musulman,* Paris, 1938.
J. Schacht, *Das Kitâb al-hial des Abu Bakr al-Hassâf,* Hanovra, 1923.
J. Schacht, *Das Kitâb al-hial des Abu Hâtim al-Qazuîni,* Hanovra, 1924.
Ignatius Goldziher, *Ibn Taymiyya*, în *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, citată *supra.*
C.H. Becker, *Bartholds Studien über Kalif und Sultan*, în *Der Islam,* 1916. [Memoriul în limba rusă al lui Barthold, cu privire la califat, este un text clasic.]
C.A. Nallino, *Appunti sulla natura del califfato in genere e sul presunto califfato ottomano,* Roma, 1916.
Th. W. Arnold, *The Caliphate,* Oxford, 1924.

Études sur la notion islamique de souveraineté [culegere de studii despre califat], în *Revue du monde musulman,* LIX, 1932.
'Ali 'Abd ar-Râziq, *Aï-Islam wa usul al-hukm,* Cairo, 1925, mai multe ediții (Cf. H. Lammens, *La crise intérieure de l'Islam*, în *Les Études,* Paris, 20 ian. 1926).

Capitolul al VI-lea. Ascetism și mistică islamică

Lucrările lui Duncan B. Macdonald, citate *supra,* la *Generalități.*
Alf. Von Kremer, *Geschichte der herschenden Ideen des Islams,* Leipzig, 1868.
Ignatius Goldziher, *De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam*, în *Revue historique des religions,* XXXVII, 1898.
Margaret Smith, *Râbi'a the Mystic: Her Fellow-saints in Islam,* Cambridge, 1928.
Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Londra, 1931.
Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad, Hârith B. Asad al-Mohâsibi, A. D. 781-857,* Londra, 1935.
Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* Londra, 1914.
Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge, 1921.
A. Bel, *Islam Mystique*, în *Revue A fricaine,* 1927-1928, nr. 334.
W. H. T. Gairdner, *«The Way» of the Mohammedan Mystic,* Leipzig, 1912.
E.H. Palmer, *Oriental Mysticism,* Londra, 1938 [reeditare].
Rich. Hartmann, *Zur Frage nach der Merkunft und den Anfaengen des Sùfitums*, în *Der Islam,* VI, 1916.
Rich. Hartmann, *Al-Muschairi's Marstellung des Sûfîtums*, Berlin, 1914.
Louis Massignon, *Kitâb al-Tawâsin d'al-Hallâj,* Paris, 1913.
Louis Massignon, *La passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam,* Paris, 1922, 2 vol.
Louis Massignon, *Le diwân d'al-Hallâj,* încercare de reconstituire, editare și traducere, Paris, 1931.
Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris, 1922.

Henri Lammens, *Al-Hallâj, un mystique musulman au IIIe siècle de l'Hégire*, în *Recherches de science religieuse*, 1914.
Maurice Bouyges, *Algazeliana: sur dix publications relatives à Algazel*, în *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beirut, VIII, 1922.
Miguel Asin Palacios, *La mystique d'al-Gazzâli*, *ibid.*, VII, 1914.
Miguel Asin Palacios, *Algazel: Dogmatica, Moral, Ascetica*, Saragosa, 1901.
Miguel Asin Palacios, *El Islam Christianizado*, Madrid, 1931.
Miguel Asin Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, vol. I-II, Madrid-Grenada, 1934-1935.
Miguel Asin Palacios, *El mistico murciano Abenarabi, monographias y documentos*, Madrid, 1925-1926, 3 fasc.
Miguel Asin Palacios, mai multe studii interesante în limba spaniolă cu privire la filosofii din Spania musulmană.
Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, 1902.
S. Zwemer, *A Moslem Seeker After God*, New York, 1920.
W. H. T. Gairdner, *Al-Ghazâli's Mishhât al-Anwâr and the Ghazâli Problem*, în *Der Islam*, V, 1914.
R. Chidiac, *Une réfutation excellente de la Divinité de Jésus-Christ d'après le texte même des Evangiles, par Al-Gazâli* [tratat inedit și curios], Paris, 1939.
C.A. Nallino, *Il poema mistico d'Ibn al-Fârid in una recente traduzione italiana*, în *Rivista degli studi orientali*, VIII, 1919.
Louis Rinn, *Marabouts et Khouan : étude sur l'Islam en Algérie*, Alger, 1885.
A. Le Chatelier, *Les confréries musulmanes au Hedjaz*, Paris, 1889.
Christian Snouck Hurgronje, *Les confréries religieuses, la Mecque et le panislamisme*, în *Verspreide Geschriften*, vol. III.
Oct. Depont și Xav. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897. [De folosit cu prudență.]
Ed. Montet, *Les confréries religieuses de l'Islam marocain: leur rôle religieux, politique et social*, în *Revue historique des religions*, XLV, 1902.
[Edmond] Doutté, *Les Marabouts*, în *Revue Historique des Religions*, 1900.
[Edmond] Doutté, *Magie et Religion en Afrique du Nord*, Alger, 1909.

P.J. André, *L'Islam noir*, contribution à l'étude des confréries religieuses islamiques en Afrique Occidentale, Paris, 1924 [cu inexactități].
D.S. Margoliouth, *'Abd al-Qadir*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra*.
K. Vollers, *Ahmed al-Badawi*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra*.
Georg Jacob, *Beitraege zur Kenntnis der Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin, 1908.
J.K. Birge, *The Bektashi Order of Derviches*, Londra, 1937.
R.L. Archer, *Muhammadan Mysticism in Sumatra*, Londra, 1937.

Capitolul al VII-lea. Schismele în islam

Th. Haarbrücker, *Asch-Schahrastâni's Religions-parteien und Philosophenschulen ubersetzt*, Halle, 1850 ș. urm., 2 vol.
Rud. E. Brunnow, *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden, Ein Beitrag zur Geschichte des I^en islamischen Jahrhunderts*, Leiden, 1884.
Julius Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*, în *Abhandlungen der königliche Geselschaft der Wissenschaften in Göttingen*), Berlin, 1901 [important].
Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe*, Amsterdam, 1894.
Max von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin, 1899, vol. 1.
A. de Motylinski, *Abadites* și *'Abdallah ibn 'Ibâd*, în *Encyclopèdie de l'Islam*, citată *supra*.
Ignatius Goldziher, *Beitraege zur Literaturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik*, în *Sitzungsberichte der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften*, Viena, 1874.
Israël Friedlaender, *The Heterodoxies of the Schiites According to Ibn Hazm*, New Haven, 1909.
A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelâ*, Berlin, 1909.
Th. Nöldeke, *Zur Ausbreitung des Schiitismus*, în *Der Islam*, XIII, 1923.
D.M. Donaldson, *The Shi'ite Religion. A History of Islam in Persia and Irak*, Londra, 1933.

R. Strothmann, *Die Literatur der Zaiditen*, în *Der Islam*, I-II, 1910-1911.
R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strasbourg, 1912.
R. Strothmann, *Der Kultus der Zaiditen*, Strasbourg, 1912.
R. Strothmann, *Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid ibn 'Alî*, în *Der Islam*, XIII, 1923.
Corn. Van Arendonk, *De opkomst van het zaidietisch imamaat in Yemen*, Leiden, 1919.
E. Griffini, *Corpus Juris di Zaid ibn 'Ali*, Milano, 1919.
H.S. Nyberg, *Mu'tazila*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra*.
A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse*, Paris, 1938.
James Darmesteter, *Le Mahdi, depuis les origines de l'islam jusqu'à nos jours*, Paris, 1885 [o teză mai degrabă sclipitoare decât corectă].
Christian Snouck Hurgronje, *Der Mahdi*, în *Verspreide Geschriften*, vol. I, 1923.
E. Blochet, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903.
M.J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain*, ed. a II-a, Leiden, 1886.
Louis Massignon, *Esquisse d'une Bibliographie qarmate*, în *Orient. Studies Presented to E.G. Browne*, Cambridge, 1922.
D.H. Donaldson, *Das prinzip der Takiya im Islam*, în *ZDMG*, LX, 1906.
Ignatius Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Bâtiniya-Sekte*, Leiden, 1916.
W. Ivanow, *Ismailitica*, Calcutta, 1922.
Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druses, tiré des livres religieux de cette secte*, Paris, 1838, 2 vol. [lucrare fundamentală].
Henry Guys, *La nation druze, son histoire, sa religion, ses mœurs et son état politique*, Paris, 1864.
Christ. Seybold, *Die: Kitâb al-noqat wa l-dawâir*, Kirchhain, 1902.
Henri Lammens, *Les Nosairis: notes sur leur histoire et leur religion*, în *Les Études*, 1899, Paris.
Henri Lammens, *Les Nosairis furent-ils chrétiens? A propos d'un livre récent*, în *L'Orient chrétien*, Paris, 1901.
Henri Lammens, *Les Nosairis dans le Liban*, *ibid.*, 1902.
René Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, Paris, 1900.

E. Janot, *Les Croisades au mandat. Notes sur le peuple Alaouite*, Lyon, 1934.
Th. Menzel, *Yazîdî*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra*.
Lescot, *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, Beirut, 1938.
Wladimir Minorsky, *Note sur la secte des Ahlé-Haqq*, în *Revue du monde musulman*, XL, Paris, 1921.

Capitolul al VIII-lea. Reformişti şi moderniști

De Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1865.
Hubert Jansen, *Verbreitung des Islams, mit Angabe der verschiedenen Riten, Sekten und religiösen Bruderschaften in den verschiedenen Ländern der Erde*, Friederichshafen, 1897.
Ignatius Goldziher, lucrările citate *supra*, *Vorlesungen* etc., *Richtungen* etc.
Christian Snouck Hurgronje, *Mohammedanism*, citat *supra* [ultimul capitol].
Christian Snouck Hurgronje, *Mekka*, vol. I, 1888.
S. G. Wilson, *Modern Movements in Islam*, NewYork, 1916.
Cheikh Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawhîd, exposé de la religion musulmane. Traduite de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du cheikh Mohammed Abdou*, traducere de B. Michel şi Cheikh Moustapha Abdel Raziq, Paris, 1925.
Étude sur la notion islamique de souveraineté, în *Revue du monde musulman*, LIX, 1932.
Th. Lothrop Stoddard, *The New World of Islam*, New York, 1921.
Henri Lammens, *La crise intérieure de l'islam*, în *Les Études*, vol. 186, Paris, 1926.
Le domaine de l'islam, în *Revue du monde musulman*, LV, 1923.
S. Zwemer, *A New Census of the Moslem World*, în *The Moslem World*, XIII, 1923.
John R. Mott, *The Moslem World of Today*, Londra, 1925.
Max. Meyerhof, *Le monde islamique*, Paris, 1926.

Évolution des Pays de Civilisation arabe, colocviu sub auspiciile Institutului de Studii Islamice al Universității din Paris, vol. I, II, III, Paris, 1936-1938.
H. A. R. Gibb, L. Massignon și G. Kampffmeryer, *Whither Islam,* Londra, 1932.
J. L. Burckhardt, *Voyages en Arabie*, citat *supra.*
R. Laurent-Vibert, *Ce que j'ai vu en Orient,* Paris, 1922 [observații interesante].
H.L. Fleischer, *Briefwechsel zwischen den Anführern der Wahhâbiten und dem Pascha von Damascus*, în *ZDMG,* XI, 1857.
Jul. Euting, *Tagebuch*, citat *supra*, vol. I.
Rich. Harthmam, *Die Wahhâbiten*, în *ZDMG,* LXXVIII, 1924.
H. St. J. B. Philby, lucrarea citată *supra.*
H. St. J. B. Philby, *Arabia of the Wahhabis,* Londra, 1928.
Clément Huart, *La religion de Bâb,* Paris, 1889.
Edw. G. Browne, *A Travellers Narrative Written to Illustrate the Episode of the Bab,* Cambridge, 1891, 2 vol.
Edw. G. Browne, *Materials of the study of the Bâbi religion,* Cambridge, 1918.
Myron W. Phelps, *Life and Teachings of Abbas Efendi,* New York, 1904.
A. L. M. Nicolas, *Séyéd Ali Mohammed, dit le Bâb*, ed a II-a,.Paris, 1908, 2 vol.
A. L. M. Nicolas, *Essai sur le cheikhisme,* Paris, 1910.
Hipp. Dreyfus, *Essai sur le béhaïsme, son histoire, sa portée sociale,* Paris, 1909.
Herm. Römer, *Die Bâbi-Beha'î, die jüngste muhammedanische Sekte,* Potsdam, 1912.
M. Th. Houtsma, *'Abbâs Efendi*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra.*
R. Mielek, *Vom Bahaismus in Deutschland*, în *Der Islam,* XIII.
H.D. Griswold, *The Ahmadia Movement*, în *The Moslem World,* 1912.
M. Th. Houtsma, *Ahmediya*, în *Encyclopédie de l'Islam*, citată *supra.*
J. Castagné, *Russie slave et Russie turque*, în *The Moslem World*, LVI, 1923.
J. Castagné, *Le Bolchevisme et l'islam*, *ibid*, LI-LII, 1922.
Ahmed Muhiddin, *Die Kulturbewegung in modernen Turkentum,* Leipzig, 1921.

M. Clerget, *La Turquie: Passé et Présent,* Paris, 1938.
Aug. Fischer, *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, Leipzig, 1922.
H.C. Armstrong, *The Grey Wolf: Mustafa Kemal*, Londra, 1934.
D.E. Webster, *The Türkeij of Atatürk,* Philadelphia, 1939.
M. Delafosse, *L'animisme nègre et sa résistance à l'islamisation en Afrique*, în *Revue du monde musulman*, vol. XLIX [martie, 1922].
[Paul] Marty, *Études sur l'Islam au Sénégal et au Soudan* [Paris, 1917].
H.C. Armstrong, *Lord of Arabia* [Ibn Saud], Londra, 1934.
G. Douin, *Histoire du règne du Khédive Ismail*, Cairo, 1933-1936, 3 vol.
Marshall Broomhall, *Islam in China, a Neglected Problem,* Londra, 1910.
Commandant d'Ollone, *Recherches sur les musulmans chinois,* Paris, 1911.
[Arnold Jacques Antoine] Vissière, *Études sino-mahométanes.*
[Gabriel] Ferrand, *Les musulmans à Madagascar et aux îles Comores,* Paris, 1891-1902.
H. Massé, *Le 2me Congrès musulman général des femmes d'Orient à Téhéran,* Paris, 1934.
H. Massé, *Le Dévoilement des Iraniennes, ibid.*
G.-H. Bousquet, *Notes sur les Réformes de l'Islam Albanais*, în *Revue d'Études Islamiques*, 1935.
R.F. Woodsmall, *Moslem Women Enter a New World*, New York, 1936.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Spiritualitate. Texte și exegeze

Coranul, traducere, prezentare, note și index de George Grigore, col. Bibliotheca Islamica, Ed. Kriterion, București, 2000.

Imam an-Nawawi, *40 Hadisuri*, traducere și adaptare de Adrian Măcelaru, Ed. Cris Book Universal, București, 1994.

Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhamedane*, traducere, prefață și comentarii de Virgil Cândea, Ed. Minerva, București, 1977.

Călăuza dervișului – din mistica islamică [Al-Ghazali, Yunus Emre ș.a.], texte sufite traduse și prezentate de Luminița Munteanu și George Grigore, col. Bibliotheca Islamica, Ed. Kriterion, București, 2001.

Jean Chevalier, *Sufismul – doctrină, ordine, maeștri*, Ed. Herald, București, 2002.

Al-Ghazali, *Cuvânt de învățătură* (*Ayyuha al-walad),* prezentare, traducere și note de Ioana Feodorov, „Viața Românească", 1994, no. 3-4.

George Grigore, *Problematica traducerii Coranului în limba română*, prefață de Nadia Anghelescu, Ed. Ararat, București, 1997.

Muhiy d-Din Ibn Arabi, *Cartea înțelepciunii*, traducere de Ilie Iliescu, Ed. Herald, București, 2000.

Ibn 'Arabi, *Geneza cercurilor. Filiația spirituală*, studiu introductiv, texte prezentate și traduse din limba arabă de Rodica Firănescu și George Grigore, col. Bibliotheca islamica, Ed. Kriterion, București, 2003.

Ibn Tufayl, *Hayy bin Yaqzan sau din tainele înțelepciunii răsăritene*, traducere, prefață, note și index de George Grigore, col. Bibliotheca Islamica, Ed. Kriterion, București, 2001.

F.E. Peters, *Mahomed și originile islamului*, Ed. Arc, Chișinău, 2003.
Jalaluddin Rumi, *Meditații și parabole*, selecție, traducere și note de Otto Starck, col. Bibliotheca Islamica, Ed. Kriterion, București, 2002.
Badiuzzaman Said Nursi, *Cuvinte. Din opera* ***Risale-i Nur*** *(Epistolele Luminii), traducere de George Grigore, Ed. Nesil Matbaacilik A. Ș., București, 2002.*
Frithjof Schuon, *Să înțelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Col. Terra Lucida, Ed. Humanitas, București, 1994.
Az-Zahabi, *Al-Kaba'ir*, traducere de Nicolae Dobrișan ș.a., București, 1997.

Civilizație

Nadia Anghelescu, *Introducere în islam*, Ed. Enciclopedică, București, 1993.
Nadia Anghelescu, *Limbaj și cultură în civilizația arabă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
André Clot, *Civilizația arabă în vremea celor* ***O mie și una de nopți***, traducere de Maria Berza, postfață de Radu Florescu, col. Biblioteca de Artă. Arte și civilizații, Ed. Minerva, București, 1989.
André Miquel, *Islamul și civilizația sa: sec. VII-XX*, traducere de Gloria Dorothea Ceacalopol și Radu Florescu, prefață de Radu Florescu, col. Biblioteca de Artă, Ed. Meridiane, București, 1994, vol. 1-2.
Edward W. Said, *Orientalism*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2001.
Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Civilizația Islamului clasic*, traducere de Eugen Filotti, prefață de Aurel Decei, Ed. Meridiane, București, 1975, vol. 1-2.
Yves Thoraval, *Dicționar de civilizație musulmană*, traducere, adaptare, completări și notă introductivă de Nadia Anghelescu, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1997.

Filosofie

Gabriel Constantinescu, *Filosofia arabă a istoriei*, Ed. Anastasia, București, 1996.
Ibn Rușd – Averroes, *Cuvânt hotărâtor*, studiu introductiv, traducere

și note de George Grigore, col. Bibliotheca islamica, Ed. Kriterion, București, 2001.
Octavian Nistor, *Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu*, traducere, selecție, prezentare, bibliografie, index și note, Col. BPT, Ed. Minerva, București, 1984, vol. 1-2 (*Al-Farabi, Abu Ali Ibn Sina, Ibn Roșd, Ibn Khaldun*).
Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Ed. Enciclopedică, București, 1994.

Istorie

Franco Cardini, *Europa și islamul*, col. Construcția Europei, Ed. Polirom, Iași, 2002.
Henri Pirenne, *Mohamed și Carol cel Mare*, traducere de Sanda Oprescu, Ed. Meridiane, București, 1996.
Georgios Prevelakis, *Balcanii. Cultură și geopolitică*, traducere, note și postfață de Nicolae-Șerban Tanașoca, Ed. Corint, București, 2001.
Canon Sell, *'Ummayazii și 'abbasizii*, Ed. Kriterion, București, 2002.
Dominique Sourdel, *Istoria arabilor*, traducere Ioana Cojocariu, cuvânt înainte de Nadia Anghelescu, prefață și note de Radu G. Păun, col. Microsinteze, Ed. Corint, București, 2001.

Literatură

Antologie de poezie arabă. Perioada clasică, traducere, antologie și note de Grete Tartler și Nicolae Dobrișan, prefață de Grete Tartler, prezentarea autorilor și perioadelor istorico-literare de Nicolae Dobrișan, col. BPT, Ed. Minerva, București, 1982, vol. 1-2.
*Cele șapte **mu'allaqate**. Poezie arabă preislamică,* traducere, prefață și note de Grete Tartler, Ed. Univers, București, 1978.
Al-Hamadhani, Al-Hariri, *Șezători arabe. 30 de maqamat*, antologare, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Grete Tartler, Ed. Univers, București, 1981.
José Ortega y Gasset, Prefață *la „Colierul porumbiței" de Ibn Hazm din Córdoba*, în *Studii despre iubire*, traducere de Sorin Mărculescu, ed. a III-a revizuită, Ed. Humanitas, București, p. 241-261.

Grete Tartler, *Înțelepciunea arabă în poezia și proza secolelor V-XIV*, antologie, prezentare, note, comentarii și index, Ed. Univers, București, 1988; ed. a II-a, Ed. Polirom, 2002.
Viața și isprăvile sultanului az-Zahir Baibars, traducere și note Nicolae Iliescu, Ed. Univers, București, 1987.

Islamul contemporan

Peter L. Bergen, *Războiul sfânt S.A.*, București, Ed. Allfa, 2002.
Georges Corm, *Europa și Orientul. De la balcanizare la libanizare. Istoria unei modernități neîmplinite*, traducere de Ioana Rotund, prefață de Claude Karnoouh, col. Kaïros, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
Philippe Rondot, *Istoria Irakului*, traducere Gh. Țițeica, prefață Petre Otu, col. Microsinteze, Ed. Corint, București, 2003.

INDEX

A

'Abbas, unchiul lui Muhammad 158
'Abbas Efendi 201-203
'Abdallah, tatăl lui Muhammad 38, 161
'Abdarraziq, 'Ali 123, 207, 213, 228
'Abdel'aziz ibn Sa'ud, vezi Ibn Sa'ud
'Abdu, Muhammad 216-217, 219
Abdulaziz, sultanul 208
'Abdulhamid, sultanul 115, 121, 204, 208, 221
Abdul Ilah 235
'Abdulmajid, sultanul 205, 208, 222
'Abdulmuttalib 38
'Abdulqadir al-Kilani 148
'Abdulqahir al-Bagdadi 151
Abisinia 27, 35, 39, 43
Abraham, profetul 23, 25, 32, 41, 51, 60, 63, 74, 171, 190, 229, 234, 240
Abu Bakr, califul 40, 45, 48, 89, 143, 165
Abu Dawud 85, 90-91
Abu d-Darda 143
Abu Hanifa 72, 98-100, 102-105, 107
Abu Hurayra 89
Abu Lahab 54, 153
Abu Nuwas 147
Abu Sufyan 27, 42-43, 45
Abu Talib 35, 38
Abu Yazid, vezi Bistami
Abu Yusuf 98, 105
Abu Zarr 143
Acra 201-203
Adam 62-64, 125, 171
al-Afgani, Jamal ad-Din 216
Afghanistan 8, 78, 118, 172, 197, 209, 226
Africa 19, 26, 29, 98-99, 127, 142, 147-149, 169, 172, 225-228
Aga Khan 172-173, 209
Ahl al-Haqq, vezi *'Ali Ilahi*
Ahmad Ahsa'i, șayhul 198
Ahmad al-Baydawi 57, 148
Ahmad ar-Rifa 148
Ahmadiyya 148, 196-197, 215, 227
Ahsa 173, 198
'Ai'șa, soția lui Muhammad 48, 60, 164, 214
'Akka 201-202
Alamut 170, 172
Albania 8, 148-150, 224
Alep 188
Algeria 150, 153, 227-228
'Ali, ginerele Profetului 18, 38, 48, 50, 52, 54, 56, 88, 92, 113,

152, 154-156, 158, 164-167, 170-172, 180-184, 186, 187, 198
Aligarh 214-215
'Ali Ilahi 148, 186-187
'Ali Muhammad 198, 201
'Ali al-Ṣazili 143
Allah 23, 30-33, 41, 49, 52-53, 56, 59, 61-70, 73, 77-79, 88, 92-93, 103, 105, 107, 109, 115-116, 119, 125-126, 129-130, 134-135, 137, 140-145, 151, 158, 161-162, 164-165, 174, 189, 192, 196, 199-201, 212-213, 231
Aman 51
America 201-202, 225-226
Amina, mama lui Muhammad 38
Amir 'Ali 215
'Amru Ibn al-'Asi 44, 164
Anatolia 148, 150, 186-187, 204-206, 209, 223, 227, 230
Andaluzia 98-99, 147
Anglia 8, 197, 226, 233, 235
Ankara 123, 204, 208, 224, 230-231
Ansar 40, 48, 180
Antaki 128
'Antar, legenda lui 21-22
Arabia 15, 17-21, 24, 27-30, 33, 35, 37, 42, 46-47, 76-78, 100, 104, 114, 155, 166, 169-170, 173-174, 177, 192-193, 196, 198, 215, 226, 232
'Arafa 32, 74
al-'Askari, Hasan 156, 159, 160, 181
Asasini, secta 170, 172
Asia 15, 22, 99, 134, 209, 225-226, 230
Atatürk, Mustafa Kemal 101, 123, 148, 150, 204-207, 209-210, 212, 221, 223-224
Al-Aṣ'ari 7, 70, 98-99, 111
Atila 206
Australia 226
Awza'i 97-99
Al-Azhar 98, 113, 123, 143, 197, 208-209, 217, 228-229, 234

B

Bab 170, 181, 198-201
Babilon 26-27, 54
Badr 42-43, 54
Bagawi 93
Bagdad 22, 65, 81, 98-99, 125, 148, 156, 165, 189
Baha' ad-Din 176
Baha' ad-Din Naqṣaband 148
Baha' Allah 199-201
Bahador, Ahmad Khan 214-215
Al-Baqilani 181
Basra 147, 191
al-Basri, Hasan 126, 143
Bayan 199
Baydawi 57
„Bătrânul de pe Munte" 172
Beirut 4-6, 8, 10-11, 14, 22, 29, 130, 203
Berthelot, M. 219
Biblia 33, 41, 85, 103, 197
Bistami 128, 135, 137, 142-143
Bișr al-Hafi 128
Bizanț 27, 35
Browne, Eduard 202
Buddha 197

Al-Buhari 86-87, 89-92, 94, 96, 163, 218, 239

C

Cairo 6, 22, 98, 113, 123, 139-140, 190, 197, 209-210, 229, 234
Carmel, muntele 175
China 84, 189, 225-226
Cirenaica 149
Constantinopol 193
Coranul 9-11, 15, 26-27, 33, 37-39, 41-42, 47, 49, 53-54, 56-59, 61-63, 65-66, 68-71, 73-74, 77-79, 82, 94, 97, 101, 105-107, 109-110, 113-114, 117, 119, 121-125, 127, 131, 133-134, 138, 144-145, 151, 153, 156-157, 160, 163-165, 193, 204, 206, 212, 215, 217, 219-220, 224, 229-230, 238-246
Cupola Stâncii 239, 245

D

Dahna 17
Damasc 35, 58, 92, 143, 147, 175, 190, 192, 225, 235
Daniel, profetul 197
Darazi 174-175, 177
Darimi 91
Dawud Ibn 'Ali 97, 112
David 51
Delafosse, M. 225

E

Egipt 19, 52, 99, 122, 140-141, 149, 169, 177, 185, 208, 212, 216, 225, 227, 233
Elveția
Eufrat 16, 33, 237
Europa 13, 57, 118, 121, 197, 200, 202, 211-212, 216, 220, 225-226, 228, 230

F

Fadak 17-18, 44
Fahr ad-din ar-Razi 57
Al-Farid, Omar ibn 145
Faruq 234, 237
Fatiha, sură 72
Fatima, fiica lui Muhammad 4, 6, 13, 18, 38, 147, 154, 159-161, 164, 214, 244
Faysal 233
Filip Arabul 20
Franța 6, 8, 169

G

Gabriel, arhanghelul 7, 61, 125, 180
Gadir Humm 154, 183
Galileea 175
Al-Gazali 66, 98, 109, 119, 125-126, 130-134, 136, 138-139, 141-142, 144-146, 189, 216
Germania 197, 202, 255
Ghedeon 51
Gheorghe, Sfântul 143
Ginghis Han 206
Gog și Magog 66

Golful Persic 193
Goliat 51
Gulam Ahmad 196-197, vezi și *Ahmadiyya*

H

Hadra 144
Haifa 201-203
Hajjaj 25
Hakim, califul fatimid 174-179
Halid Ibn al-Walid 44-45
Halim Paşa, Sa'id 222
Al-Hallaj 128, 135, 140, 145, 151, 187
Hama 172
Hamza Ibn 'Ali 175-176, 181
Harra 17-18
Haşim 38
Hatim Tayy 215
Hawran 20, 175
Haybar 17-18, 44
Hayrallah, Ibrahim Georges 202
Hebron 190, 239
Hermon 175
Al-Hidr 143, 146
Hijaz 15, 26, 30-31, 34, 47, 98-99, 118, 149, 156, 191, 193-194, 196, 205 .
Hişam, califul omeiad 166
Huda Buhş 213, 215
Hudaybiyya 44-45
Hunayn 46, 54
Hurgronje, Snouk 76, 228
Husayn, fiul lui 'Ali 25, 118, 154, 155, 159, 204-205, 238
Husayn, Taha 53, 229, 234

I

Ibn 'Abd al-Wahhab, Muhammad 190-191
Ibn Abihi, Ziyad 25
Ibn 'Ali, Hasan 238
Ibn 'Ali, Husayn, marele şerif al Mekkăi 193
Ibn al-'Arabi, Huhiyy ad-Din 58, 131, 137-139, 141, 143-144, 147
Ibn 'Azam, Ibrahim 126
Ibn Battuta 189
Ibn al-Farid, 'Umar 145
Ibn Haldun 22, 95, 140, 162
Ibn Hanbal 79, 89, 91, 99-100, 189
Ibn Hasan, Muhammad 161
Ibn Hazm 110, 151, 181, 214
Ibn al-Jawzi 86, 147
Ibn Maja 90-91
Ibn Nusayr 181
Ibn Qayyim al-Jawziyya 105, 112, 190
Ibn Raşid 193
Ibn Sabbah, Hasan 168, 172
Ibn Sa'ud, Muhammad 191-193, 196, 209
Ibn Taymiyya 100-101, 110, 112, 114, 125-126, 133, 135, 189, 191-192, 194, 217, 232
Ibrahim, fiul lui Muhammad 47
Ieremia 63, 183
Ierusalim 39, 211, 225
Ignațiu de Loyola, Sfântul 131, 132
Ihwan as-Safa 171
Iisus Hristos 60, 63, 64, 155, 171 177, 184, 197

Ilie, profetul 143, 164
Ilyasin 164
India 8, 26-27, 115, 134, 160, 167, 170, 172, 194-196, 202, 204-205, 209, 212, 214, 225, 227
Ioan Damaschinul, Sfântul 52
Iosif 58
Irak 19, 98, 100, 134, 143, 156, 160, 166, 193, 232, 233, 235
Iran 65, 160, 166, 172, 186, 201-202, 226
'Isa, vezi și Hristos 63, 161
Isaac 51, 190
Isaia, profetul 63, 197
Ismail 23, 25, 41, 51, 63
Istanbul 123, 204, 223

J

Jabal 'Amil 166
Jabal Nafusa 153
Jabal Summaq 175
al-Jahiz 21, 151
Jami' 89
Java 140, 227-228
Jawlan 128
Jedda 18, 29, 193
Jerba 153
Jibt 164
Junayd 128, 138-139
Junii Turci 204

K

Ka'ba 28-32, 41, 60, 74, 192, 229, 245
Kabilia 150
Al-Karmi, Sa'id 208
Kazimayn 156
Kerbala 155-156, 184, 192
Krișna 197
Kubilai Han 206
Kufa 22

L

Lahore 33, 197
Le Bon, G. 219
Leibniz, G.W. 219
Liban 4-5, 7-8, 166, 170, 175, 235-237
Londra 235
Lot 63

M

Macdonald, D.B.
Macoraba 26
Magreb 97, 99
Mahdi 64, 156, 160-163, 165, 196-199
Malaiezia 149, 225, 228
Malik Ibn Anas 88, 98, 102, 104, 107, 108, 111
Al-Manar, revistă 210-211, 217-220, 225, 227
Al-Maqdisi 98, 128
Al-Maqrizi 101, 154
Marea Moartă 45
Marea Roșie 15, 20, 27, 46, 193
Maria, personajul biblic 63
Maria, roaba coptă 47
Maroc 118, 147, 149, 159, 189, 210, 225, 237
Marwa și Safa 223

Massignon, Louis 88, 94, 124, 135, 139, 148, 181, 185, 206, 226, 228
Al-Mawardi 98, 106, 203
Medina 17-19, 34-36, 40-48, 51, 53-54, 59-61, 75-76, 80-82, 98-99, 107, 127, 154, 188, 191-192, 194, 202, 238, 242
Mehmet 'Ali 192
Mekka 16, 18-19, 26-29, 31-32, 34-35, 37-40, 42-47, 53-55, 59-60, 71, 73-74, 76, 98, 118, 154, 159, 168-169, 173, 178, 180, 189, 192-193, 196, 202, 204-206, 209-210, 219, 223, 232, 233, 238, 241
Mesopotamia 99, 169, 193, 242
Mez, A. 111, 143
Mina 32, 74
Moise 51, 60, 63, 134, 143, 171, 187
Mu'awiya, califul 22, 25, 27, 45, 48, 155, 164
Al-Mubarrad 53
Muhammad, Profetul 6-7, 18, 24-27, 29, 32, 34-35, 37-48, 54, 56-57, 59-64, 66-67, 69, 73, 75-76, 79-83, 85, 88, 108, 118, 123, 125-126, 128-129, 132-133, 137, 151-152, 154-156, 158-161, 165-168, 170-172, 180-184, 187, 190-192, 194, 197-198, 210, 212-213, 215-219, 221, 238-244
Muhammad al VI-lea, sultanul 205, 208
Muhammad 'Ali 201, 203
Al-Muhasibi 128, 131, 139
Al-Mu'izz, califul fatimid 174
Murad al IV-lea, sultanul 191
Muslim 90, 92, 238
Mustafa Kemal 115, 204, 221, 223-224, 230-231, 236; vezi și Atatürk
Mu'ta 45-46
Al-Musta'li, califul fatimid 172
Al-Mustansir, califul fatimid 172
Muzdalifa 74
Mzab 153

N

Nafud 17
Nahhas Pașa 234
Najaf 156, 162, 192
Najd 15, 190-193, 196, 232
Najran 173
Nasa'i 90-92, 98
Neapole 222
Nil 16
Nizar, imamul isma'ilit 170, 172
Noe 63, 171, 222
Nöldeke, Th. 215

O

Oceanul Indian 15, 98
Olanda 8, 226
Oman 153, 154, 193
Oxford 203

P

Palestina 98, 118, 193, 196, 201, 203, 225, 235
Palmira 20
Peninsula Arabia 26, 54, 118, 153, 196

Peninsula Balcanică 226
Persia 27, 97, 115, 155, 160, 170, 198, 201-202
Petra 20
Ptolemeu 26
Punjab 196-197

Q

Qadiyan 196
Qasim Amin 216
Qurayş 26-28, 30, 32, 37-39, 42, 44-45, 48, 53, 61, 92, 109, 152, 203, 217
Qurayza, Banu 44

R

Rabbani, Şawqi 203
Rabi'a al-'Adawiyya 147
Rahman 59
Ramadan 55, 60, 73-74, 240, 241
Renan 13, 19, 21-22, 30
Reşad, sultanul 208
Rida, Muhammad Raşid 210, 217
Rifa'iyya 146, 148
ar-Rumi, Jalaladdin145, 148
Rusia 121, 207, 209, 226, 228, 230

S

as-Sadiq, Ja'far 163, 168
Sahara *225*
Salamiya 172
Salman al-Farisi 181
Samariteanul 51, 156
Samarkand 91
Samarra 156
As-Sanusi 145, 149
as-Saqati, Sari 128
Sarat, muntele 15
Satana vezi Şaytan
Saul 51
Siam 226
Sinai 134
Siria 5, 7, 15, 19-20, 26-27, 29, 34-35, 42, 45-46, 96, 98-100, 118, 128, 134, 141, 150, 161, 166, 169-170, 172, 175, 177, 180-181, 185-187, 193, 201, 225 235
Solomon 63
Somalia 193
Spania 97
Spencer, H. 219
Sprenger, A. 16
Statele Unite ale Americii 197, 202
Strabon 28
Subh-i-Azal 199
Sudan 99, 161, 225
Sumatra 228
Summaq, muntele 175
Sunna 49, 79-85, 90-93, 96-99, 101-102, 107, 110, 112-114, 119, 129, 131, 145, 151, 161, 163, 188, 191, 195, 213, 217, 219
As-Suyuti, Jalal ad-Din 58, 84, 88, 112

Ş

Şafi'i 65, 98, 100-104, 107, 111
Şahrastani 81, 151-152, 214

Șammar 193
Șari'a 72-73, 75, 77-78, 95-96, 109-110, 115, 122-124, 136, 142, 152, 166, 213, 217, 221, 230
Șaybani 98
Șaytan (Satana) 62
Și'a 7, 113, 119, 154, 157, 159-163, 166, 168-169, 174, 178, 183, 187, 198, 200
Șiraz 198

T

At-Tabari 57, 97, 99
Tabuk 17-18, 46
At-Taftazani 207
Tagut 164
Talmud 84
Tamim 33
Tanta 148
Tawrat 62
Tayf 15, 18-19, 34, 40, 46-47, 193, 232
Tayma 17
At-Tilimsani 138
At-Tirmizi 90-91, 143
Tolstoi, L. 219
Transiordania 45
Tripolitania 153
Tunis 22, 118
Turcia 8, 115, 118, 121, 208-209, 212, 220-221, 226
Turkestan 186

U

'Ubaydallah, califul fatimid 169
'Umar, califul 40, 45, 48, 79, 89, 139, 165, 213
Umm Habiba 45
'Uthman 48, 50-51, 54-56, 143, 152, 154
'Uyayna 190

W

Wadi l-Qura 18, 35
Wadi at-Taym 175
Wilhelm al II-lea 225

Y

Yahya, emirul 232
Yemen 15, 19, 26, 27, 31, 34-35, 171, 173, 232

Z

Zaharia 63
Az-Zahabi 56, 71, 85, 87, 100-101, 134, 189-190
Al-Zamahșari 57-58
Zanzibar 153-154
Zayd, fiul adoptiv al lui Muhammad 45, 54, 60
Zayd, imamul zaiditilor 158, 166-167
Zaynab, soția lui Muhammad 51
Zemzem 29, 31, 223
Zenobia 20
Ziya Genç Alp 223
Zoroastru 197
Zuq 235

CUPRINS

PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ 5
CUVÂNT ÎNAINTE LA PRIMA EDIȚIE 11
PREFAȚĂ LA EDIȚIA A DOUA 12

I. LEAGĂNUL ISLAMULUI, ARABIA PREISLAMICĂ 15
1. HIJAZUL 15
Clima 15
Nafud 17
Oazele 17

2. POPULAȚIA 18
Beduinii 18
Portretul beduinului 19
Limba și poezia arabă 20
Caracterul beduinului 21
Ospitalitatea 23
Curajul 23
Tenacitatea 24
Anarhia 25
Șeful tribului 25
Mekka preislamică 26
Guvernarea 27
Viața comercială 28
Caravanele 28
Așezarea geografică 29

3. RELIGIA 30
Ka'ba 30
Absența idolilor 31
Slujitorii cultului 33
Evreii 34
Creștinii 34

II. MUHAMMAD, ÎNTEMEIETORUL ISLAMULUI 37
1. PERIOADA MEKKANĂ 37
Tinerețea lui Muhammad 37
Căsătoria. Chemarea 38
Începutul propovăduirii 39
Insuccesul. Hegira 40

2. PERIOADA MEDINEZĂ 40
Muhammad la Medina 40
Bătăliile. Badr 42
Uhud 42
„Războiul tranșeei" 43
Diplomația 43
Expulzarea evreilor 44
Înfrângerea de la Mu'ta (anul 629) 45
Cucerirea orașului Mekka 45
Ultimele victorii 46
Moartea lui Muhammad 47
Succesiunea 47

III. *CORANUL*, CARTEA SFÂNTĂ A ISLAMULUI 49
Coranul 49
Autenticitatea 50
Forma actuală 52
Exegeza 54
Principalele comentarii 57
Surele mekkane 58
Surele medineze 59
Dogma în sure 61
Angelologia 61
Profeții 63
Hristologia 63
Eshatologia 65
Influența *Coranului* 68

CEI CINCI „STÂLPI AI ISLAMULUI" 69
1. Mărturisirea de credință 69
Teodiceea islamului 69
2. Rugăciunea 71

Rugăciunea de vineri 72
3. Zakat (dania) 73
4. Postul 73
5. Pelerinajul la Mekka 74
Jihadul 75
Statutul personal 76
Alte porunci 77
Dreptul penal 77

IV. *SUNNA* SAU TRADIŢIA ISLAMULUI 79
Însemnătatea *Sunnei* 79
O completare a *Coranului* 80
Sunna „Prietenilor" 81
Hadithul 83
Critica 85
Principalele culegeri de hadith 88
Cele „șase Cărți" 89

V. DREPTUL CANONIC ŞI LEGEA ISLAMULUI 95
Originea 95
"Rădăcinile" *fiqh*-ului 96
Școlile vechi 97
Școlile ortodoxe 98
Metodele 100
Controversele 102
Cazuistica 104
Practica modernă 105
Ijima' 107
Magisteriul viu 110
Ijtihad 111
Absența conciliilor 112
'Ulama 114
Cadiul 115
Absența liturghiei 116
Absența clerului 119
Califatul 120

VI. ASCETISM ŞI MISTICĂ ISLAMICĂ 124
Coran și ascetism 124

Sufismul 126
Influențele creștine 127
Opera lui Al-Gazali 130
Alte influențe 134
Deviații și ezoterism 136
Inchiziția și sufiții 139
Frățiile sufite 140
Zikr 144
Cântările religioase 145
Organizarea frățiilor 146
Principalele frății 148
Situația actuală 149

VII. SCHISMELE ÎN ISLAM 151
Numărul lor 151
Harijiții 152
Și'ții 154
Kitman sau *taqiyya* 156
Imamul invizibil 157
Imamiții sau duodecimanii 159
Mahdi 161
Divergențe între sunniți și și'iți 162
Exegeza și'ită 163
Metwali 165
Zaydiții 166
Isma'iliții 168
Druzii 173
Nusayriții 180
Gruparea 'Ali Ilahi 186

VIII. REFORMIȘTI ȘI MODERNIȘTI 188
Reacțiune și reformă 188
Ibn Taymiyya 189
Wahhabiții 190
Ibn Sa'ud 193
Ahmadiyya 196
Babismul 198
Baha'ismul 199
'Abbas Efendi 201

Problema califatului în lumea contemporană 203
Naționalismul 205
Congresul interislamic 207
Modernismul 211
În India 214
În Egipt 216
În Turcia 221
Câteva date statistice 224
Perspective 227

APENDICE. EVOLUȚIA MODERNĂ A POPOARELOR MUSULMANE 232
GLOSAR DE TERMENI ISLAMICI 238
BIBLIOGRAFIE 247
BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ ÎN LIMBA ROMÂNĂ 267
INDEX 271

Clio

idei • mentalități • imaginar

Pentru cititorul de azi, martor al unor evenimente recente de natură să-i trezească întrebări care, în absența unor lecturi adecvate, ar rămâne fără răspuns, cartea de față aduce informații bine documentate, precise și demne de încredere. Multe dintre subiectele abordate de Henri Lammens au devenit, în anii din urmă, extrem de actuale: lupta dintre conservatori și moderniști în lumea musulmană, prezența elementului străin în teritoriul islamului, viața spirituală și socială în Afghanistan, credințele kurzilor, integrismul musulman și chemarea la jihad în secolele trecute, nașterea și evoluția ideii panislamismului, geneza Turciei moderne, particularitățile islamului în India sau în republicile sovietice etc. Aprecierile cu privire la „dezarabizarea islamului" în țări precum Turcia și Albania deschid perspective pentru înțelegerea unor fenomene din lumea contemporană, care par uneori obscure în modul sumar relatat de presă, tocmai din cauza lipsei unor cunoștințe temeinice de istorie a acestui fenomen.

ISBN: 973-653-567-3

9 789736 535673